kampfplatz

cilt 1 sayı 2 Şubat 2013 15TL

felsefe bir kavga alanıdır

Kuram Polemik Biyopolitika Söyleşi 1 Yönetmen 3 Yorum Medya Kitap Eleştirisi Minör Temaslar

Michael Hardt ile Söyleşi:
Sol Hareket Direnişte Güçlü, Ya Devrim Yapmakta?

Açlık ve Utanç: McQueen Sineması Üzerine Üç Yorum

Devlet Şiddetinin İkon İmgeleri Üzerine

AKP Dış Siyasetinin Muhasebesi

Felsefenin Marksizmle İmtihanı

İşsizleri Örgütlemek: İran ve Arjantin Dersleri

kampfplatz

kampfplatz
Dört ayda bir çıkan ortak kitap.

Cilt 1 • Sayı 2
Şubat 2013

Sekretarya:
Bora Erdağı - Utku Özmakas

İkinci Sayı Editörleri:
Onur Kartal - Kemal Özdil

Yayın Kurulu:
Aydın Gelmez, Abdurrahman Aydın, Bora Erdağı, Doğan Barış Kılınç, Ebubekir Aykut, Emre Ergüven, Emre Koyuncu, Ergin Bulut, Ersin Vedat Elgür, Eylem Yenisoy Şahin, Gülden Özcan, Gülsüm Depeli, Hande Malgaç, Kansu Yıldırım, Kazım Cihan Can, Kemal Özdil, Mehmet Evren Dinçer, Muammer Kaymak, Murat Afşar, Nurçin İleri, Onur Kartal, Önder Kulak, Savaş Ergül, Soner Torlak, Şafak Altan, Taner Yelkenci, Utku Özmakas, Yasin Karaman, Yüksel Tarım

1. Baskı: Şubat 2013, Ankara.
ISBN: 978-605-4657-35-3
Phoenix Yayınevi
Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1. Kızılay/Ankara
Tel: 0 312 419 97 81 pbx • Faks: 0 312 4219 16 11
Baskı: Desen Ofset A.Ş.
Birlik Mah. 448. Cad. 476. Sok. No: 2 Çankaya/Ankara Tel: 0 312 496 43 43
Dağıtım: Ekinoks Yayın Dağıtım
Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1 Kızılay/Ankara

Logo ve Kapak Tasarım: Nadir Çakır

Tasarım: Can Kaya

İletişim Adresi:
kampfplatzdergisi@gmail.com | kampfplatz.blogspot.com

Yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. • *kampfplatz*'a gönderilen yazıların telifi yazarı tarafından *kampfplatz*'a bırakılmış kabul edilir ve gönderilen yazılar iade edilmez. • *kampfplatz*'a gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı editörlerin uygun gördüğü üç yayın kurulu üyesinin raporuna bağlıdır. • *kampfplatz* yılda üç sayı olarak yayımlanır. • Üçüncü sayı için yazıların son gönderilme tarihi 15 Nisan 2013'tür.

kampfplatz

Editörden 5

Kuram

Devlet Şiddetinin İkon-İmgeleri Üzerine Bir İlk Tartışma 13
Gülsüm Depeli

İşsizleri Örgütlemek: İran ve Arjantin Dersleri 49
Soner Torlak

Dijital Kapitalizm, Dijital Emek? 77
Mehmet Evren Dinçer

Çağdaş Nedir? 95
Giorgio Agamben

Polemik

Çıplak Hayat ve Toplumsal Belirsizlik 107
Ernesto Laclau

Hegemonik Proaktivizmin Eleştirisi: AKP Dış Siyasetinin Muhasebesi 123
Kansu Yıldırım

Kopya Kahramanlar Çağı ve Birkaç Örnek Üzerine 141
Bora Erdağı

Devrim Fikri 157
Osman Elbek & Umut Karasu

Biyopolitika

Biyoteknolojinin Vaadi 171
Kemal Özdil

Söyleşi

195 **Michael Hardt: Sol Hareket Direnişte Güçlü, Ya Devrim Yapmakta?**
Barış Yıldırım & Onur Kartal

Bir Yönetmen Üç Yorum

207 **McQueen Sineması ve Biyopolitikanın Çıkmaz Sokağı: *Açlık* ve *Utanç***
Onur Kartal

223 ***Açlık*: Bedenin Fikri: Bobby Sands'in Sonsuzluk Koşusu**
Savaş Ergül

243 **Yerli Yurtlulaşan Arzular ve Tüketim Kapitalizmi**
Emre Özcan

Medya

259 **Bir Adım İleri İki Adım Geri: *The Newsroom* Dizisinin Muhalifliğine Bir Bakış**
Doğuş Sarpkaya

Kitap Eleştirisi

269 **Felsefenin Marksizmle İmtihanı**
Asım Yürek

277 ## *Minör Temaslar*

Kazım Cihan Can, Nurçin İleri, Soner Torlak, Kemal Özdil, Kansu Yıldırım, Utku Özmakas, Bora Erdağı

EDİTÖRDEN

kampfplatz, liberal ve muhafazakâr ezberlerin denetimine giren düşünce ortamına bir itiraz olarak kendisini duyuralı çok değil, yalnızca birkaç ay oldu. Ancak bu birkaç ay bile itirazının ne kadar haklı, çağrısının ne kadar acil olduğunu birden çok kez gözler önüne serdi. Egemen iktidarın neredeyse her bir yanımızı saran ve neredeyse hep bir ağızdan dolaşıma sokulan liberal ve muhafazakâr dili, kavramların sınırlarını kimi zaman fazlaca daraltarak -demokrasi gibi- kimi zamansa fazlaca genişleterek -terör gibi- ablukanın dozajını gün geçtikçe daha fazla artırıyor. Böylece neye nasıl karşı çıkılacağına da -18 Aralık ODTÜ direnişinde olduğu gibi- kimin nasıl savunulacağına da -"Halkın Avukatları"nın tutuklanmasında olduğu gibi- karar veriyor. İlk sayımızın arka kapağında "üç de yetmez beş tane!" demiştik; her türlü ironiyi boşa çıkarmaya muktedir olan iktidarın temsilcisi, yatak odalarını bir kez daha ziyaret etti: "Bize dört-beş lazım". Yine üç kez beraat etmişti Pınar Selek; "üç de yetmez" diyerek kendi kararını bozan mahkeme tarafından tekrar yargılanıp müebbete mahkûm edildi; olağanüstü halin bir hukuk normu olduğunu bir kez daha gördük.

Egemen olağanüstü hale karar verir, Schmitt'ten beri biliyoruz bunu; ancak kararın altını kavramın doldurduğunu da bilmemiz gerekir. Egemen iktidarın bütün uzuvlarıyla kavramları kendine mal edip yeniden kullanıma sokmaktaki beceresi, akademinin bu kararı hükümsüz kılacak tarzda kavramları yeniden ele geçirme basiretini bir türlü gösteremiyor oluşuyla denktir. ODTÜ direnişinin ardından yönetimiyle, öğrencisiyle, öğretim elemanıyla ODTÜ'yü kınamak için sıraya giren üniversitelerin kopardığı gürültü yanında, tarihte eşine az rastlanır bir üniversite dönüşümünü muştulayan yeni YÖK Yasa Ta-

sarısına karşı akademik muhalefetin sessizliği de bir o kadar tehlikelidir.

Kavramın içeriğine ve sınırlarına ilişkin mücadele, yani kavramın neyi dışarıda bırakıp neyi yadsıdığı ve neyi kapsayıp neyi olumladığı meselesi; egemenin kararının gücünü aldığı entelektüel kavramsal birikimi yıkma girişimidir aynı zamanda. Bu birikimi hedef alan her saldırı, pratiğin koşullarını yeniden tespit etmeye yönelik bir kavgaya hayat verecektir. Bunun içindir ki *kampfplatz*, sonu gelmez çekişmelerin kavga alanı olarak bulduğu Kantçı anlamın dışına taşmak; bütün sınıf çatışmalarını bir kavramın bir başka kavramla savaşı olarak görmeyi öneren Althusser'e kulak vererek, kavramlarla iş gören felsefeyi ve sosyal bilimleri politik savaşın bir parçası haline getirmek niyetindedir. Kavramdan karara, karardan pratiğe giden yolu dinamitleyeceği ve kendi yolunu inşa edeceği sürecin daha başındadır elbet. Böyle bir projenin içe kapanan yıkıcı bir eleştirinin ötesinde, kolektif kurucu bir birlikteliği gerektirdiği de aşikâr. Farklılıklarını vitrin süsü gibi iliştirilen bir çeşitliliğe tahvil etmeksizin, birbiriyle kavga eden, paslaşan, yan yana yürüyen, yolları kesişen, kimi zaman birbirine arka çıkan, kimi zaman da karşı cephede konumlanan bu birlikteliğin patikalarını, kimi zaman belli belirsiz de olsa yazıların yüzeyine yansıtmaktır hedefimiz. Bu anlamda akademiyi, kavramdan pratiğe ve pratikten kavrama doğru kat eden ve yeniden bir çatışma sahasına dönüştürme kaygısı taşıyan herkes için bir davetin adıdır *kampfplatz*.

***

İkinci sayımızda *Kuram* bölümü, Gülşüm Depeli'nin yazısıyla başlıyor. Depeli, devlet şiddetinin kökenine ilişkin tarihsel bir bakış sunuyor. Bu şiddetin temelinde yatan "ulus"a ilişkin tahayyülü bu kez farklı bir noktadan, ikonlaşmış imgeler üzerinden deşifre ederek "seçilmiş imgelerin kamusal ve toplumsal güçleri"ni açığa çıkarıyor. Ulus-devletin kendisini var eden şiddetin kurucu gücünün, imgeleri basitçe bir analiz nesnesinin ötesine taşıyıp "toplumsal ve iletişimsel belleğin içinde iş gören" siyasal özneler olarak ele alan Depeli, söz konusu şiddeti 19 Aralık 2000'deki F tipi operasyonundan Hrant Dink'in öldürülmesine, Ayşe Paşalı cinayetinden Roboski katliamına kadar devletin "söylemsel reddine" maruz kalan fotoğraflara yansımış biçimi içinden örnekliyor.

Soner Torlak'ın yazısı, devlet şiddetinin yöneldiği farklı bir toplumsal gruba, işsizlere odaklanıyor. Kapitalist sistemdeki eşitsizliklere karşı örgütlenen işsizlerin, neo-liberal süreçte kalıcı örgütlenmeler kurabilme olanaklarının bir değerlendirmesini yapan Torlak, İran ve Arjantin gibi farklı coğrafyalar üzerindeki hareketlerin direnişlerinin ortaklaşma potansiyeline ve buradan Türkiye için çıkarılacak derslere işaret ediyor. İran ve Arjantin arasındaki karşılaştırmaya ilişkin metodolojik bir değerlendirme ile başlayan makale, akademik yazında söz konusu coğrafyaların istisnai örneklere indirgenmesinin, Şarkiyatçılık yanında bir tür "Latiniyatçılığın" dışavurumu olduğu yönündeki iddiasıyla dikkat çekiyor.

Mehmet Evren Dinçer'in yazısı, Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk* kitabı ile başlayan tartışmaların farklı ve görece az tartışılmış bir yönünü, teknolojiyi merkezine taşıyor. Teknoloji ile kapitalizm arasındaki ilişkiye dair -özellikle Sol içindeki- görüşlerin yetkin bir biçimde özetlendiği makale, bu tartışmalardan Hardt ve Negri'ye doğru bir yol çizerken, meselenin *post-endüstriyalizm*, *bilişsel kapitalizm*, *yeni ekonomi* gibi kavramlar etrafında ele alınmasının eleştirel bir değerlendirmesini de sunuyor. Dinçer, Hardt ve Negri'nin teknolojiye atfettikleri yeni rolün kapitalizmde bir kopuşa yol açmadığını öne sürse de, ikilinin başlattığı tartışmanın teknoloji meselesinin anlaşılması bakımından sahip olduğu potansiyelin önemine vurgu yapmayı ihmâl etmiyor.

Kuram bölümü, Giorgio Agamben'in bir çevirisiyle son buluyor. "Çağdaş Nedir?" adını verdiği makalesinde Agamben, "çağdaş olmak ne demektir?" ve "kimin ve neyin çağdaşıyız?" sorularıyla başlayarak, çağdaşlığın "soruşturulan metinler ve yazarlarla çağdaş olmayı talep" ettiğini söylüyor. Bu bağlamda çağdaşlığı zamanın özel bir deneyimlenişi olarak düşünen Agamben, farklı düşünür ve kavramları kaynaştıran kendine has anlatımıyla, çağdaşlığın zamanın dışında olmakla ilgili olduğu sonucuna varıyor.

Polemik bölümünde dört yazı yer alıyor. Agamben'in bitirdiği yerde sözü Ernesto Laclau devralarak, onun *Kutsal İnsan* kitabındaki tartışmalarının siyasal içerimleri üzerinden sert bir polemiğe girişiyor. Agamben'in "söylemlerinin, soykütüksel ve yapısal açıklamalar" arasında kararsız kaldığını sa-

vunan Laclau, Agamben'in siyasal ilişkiyi yasaklama, egemenliği çıplak hayat ve bugünün biyopolitik paradigmasını kamp ile ilişkilendirdiği savlarını eleştiriyor. Dahası *Kutsal İnsan*'da tarihin çarpıtılması yanında, özgürleştirici olasılıkların "özcü bir birleştirme ile" kapatıldığını savunan Laclau, Agamben'in siyaset kuramını "politik nihilizm"le damgalıyor.

Kansu Yıldırım'ın yazısı, doğrudan güncel siyasete bağlanıyor. Hegel'den Lacan'a geniş bir kavramsal dağarcıkla AKP'nin yeni dış politika dinamiklerini çözümleyen Yıldırım, Türkiye'nin uluslararası konumundaki değişim perspektiflerini başta Ahmet Davutoğlu olmak üzere AKP'nin gözünden değerlendirirken, yaratılmakta olan yeni dilin gerçeklik karşısında sahip olduğu açmazlara ışık tutuyor. Bu bağlamda Suriye ile savaş, İsrail ile ilişkiler gibi güncel gelişmeler karşısında Türkiye açısından öne çıkarılmaya çalışılan yeni rolün, ekonomik bağımlılık ilişkilerinden ve emperyalizmin taşeronluğunu sürdürmenin devamlılığından ayrı düşünülemeyeceğini savunuyor.

Güncel olanı anlamlandırmak için edebî bir tarzı deneyen Bora Erdağı, Lermontov'un *Çağımızın Bir Kahramanı* kitabındaki Peçorin karakterinden yola çıkarak kahramanlık anlayışının dönüşümünü merkeze alıyor. Erdağı, bu kahramanlığın gelenekselden moderne nasıl evrildiğini günümüzün üç tanınmış figüründen -Steve Jobs, Polat Alemdar ve Tayyip Erdoğan'dan- hareketle çözümlemeye girişiyor. Bugünün kahraman tipolojisi içinde Peçorin karakterinin niteliklerinin görünürlük kazanmasıyla bir "kopya kahramanlar çağı"na girildiğini düşünüyor Erdağı. Yeni bir ideolojinin taşıyıcısı olan bu niteliklerle birlikte, "sıradanlıkları" ve "herşeyi kontrol etme arzuları" üzerinden bu yeni tipin, "çoğunluğun bir temsilcisi oldukça" günümüzde kahraman vasfı kazandığını öne sürüyor.

Polemik bölümünün son durağında Osman Elbek ve Umut Karasu, devletin olmadığı eşitlikçi bir toplumsal düzen fikrinin peşine düşerlerken, bilinçdışının alanında bir yolculuğa çıkmayı önererek modernitenin ötesinde bir bireyin imkânını arıyorlar. Bu doğrultuda önce iktidarı, zaman ve mekânla sınırlı olan devletten ziyade mikro düzeyde kendini var eden iktidar formlarını mercek altına alıyorlar; ardından da bu formların erim alanının ötesine uzanacak, her biçimiyle iktidarda çatlaklar yaracak bir devrim fikrine işaret

ediyorlar.

İkinci sayımızın *Biyopolitika* köşesinde Kemal Özdil, Michel Foucault'nun mirasından hareketle biyoteknoloji alanına ilişkin çözümlemelere yoğunlaşıyor. Genom Projesi gibi biyoteknolojik gelişmelerin, insanın biyolojik uzantıları başta olmak üzere yaşam formlarının metalaşmasıyla birlikte toplumsallığı dönüşüme uğrattığı, yeni biyopolitik çözümlemelere davetiye çıkardığı ve nihayetinde kapitalizmin yepyeni bir evresine -yani biyokapital(izm)in ortaya çıkmasına- neden olduğu iddialarına yer veren makalesinde Özdil, bazı yazarların Foucault'nun mirasından yol çıkarak vardıkları sonuçları eleştiriyor ve yöntemsel olarak eklektik bir biçimde teknolojiye ağırlık vermelerinin iddialarını zayıflattığını öne sürüyor.

Bu sayının *Söyleşi* bölümünde, Antonio Negri ile birlikte son kitabı *Duyuru*'yu yayınlayan Michael Hardt'la konuştuk. Barış Yıldırım ve Onur Kartal'ın yaptığı söyleşide Hardt, post-yapısalcı düşünürlerle ilişkileri yanında Negri ile birlikte ele aldıkları bazı temalara da açıklık getiriyor. Dünyada bilhassa yakın zamanlarda tanık olduğumuz toplumsal hareketlerin imkân ve sınırlılıklarına odaklanırken, Wall Street'i İşgal Et benzeri eylemlerdeki liderlik sorununa, Yunanistan ve Ortadoğu'daki hareketler bağlamında parlamenter siyaset ile sokak siyaseti arasındaki gerilime ilişkin saptamalarda bulunuyor. Hardt, Negri'yle birlikte "devrimci paralellik" adını verdikleri durum içinde kurtuluş ve devrim arasında bir ayrıma giderek, geçmişteki anti-faşist hareketler için olduğu gibi bugünkü hareketlerin de devrimci potansiyellerine ihtiyatla yaklaşıyor. Hardt'a göre, direniş konusunda önemli birikimler mevcut fakat devrim kapasitesi henüz çok zayıf durumda.

Bir Yönetmen Üç Yorum köşesi için, bu sayıda Steve McQueen'in *Açlık* ve *Utanç* filmleri işleniyor. Onur Kartal'ın yazısı, her iki filmi de Foucault ve Agamben'in biyopolitika düşüncelerini, temsili olarak çizilen bir hat üzerinden değerlendiriyor. Kartal, Bobby Sands liderliğindeki IRA militanlarının açlık grevini anlatan *Açlık* filmini Agambenci bir çerçeveye yerleştirirken, cezaevi sürecinin anlatımını "egemenlik, istisna hali, çıplak hayatın üretimi, bir direniş formu olarak yapmama imkânı" üzerinden kuruyor. Kolektif bir direniş yerine bireysel "çıkışsızlığın" öne çıktığı *Utanç* filminin ise "cinsellik de-

neyimi, öznellik inşası ve iktidarın üstlendiği olumlu işlevler ışığında Foucaultcu iktidar kavrayışı"na kapı araladığını savunuyor. Kartal, McQueen'in her iki filminde de biyoiktidarın farklı yönlerine odaklandığını fakat biyopolitik kuramın Foucaultcu ve Agambenci momentlerine paralel bir şekilde kolektif kurucu politika ve mücadele tarzları üzerine düşünmemesi sebebiyle çıkmaza girdiğini iddia ediyor.

Savaş Ergül *Açlık* filminden hareketle Bobby Sands'in sonsuzluk yolculuğuna odaklanıyor. Ergül, "bedeni, maddeyi ve sınırlandırmayı aşan" bir "sonsuzluk düşüncesi"ni Spinoza'dan ilhamla beden ve beden fikri etrafında ele alıyor. Açlık grevini, Türkiye'deki deneyimlerle de ilişkilendirerek, dinsel olmayan "iman"a dayanan bir siyasal direniş biçimi olarak ele alıyor. Hem beden fikrini, hem de filmin kurucu diyaloglarını "*ek-siltme*" metaforu üzerinden okuyarak, Bobby Sands'in beden fikrini adım adım kolektif irade üstünden nasıl kurduğuna bakıyor.

Emre Özcan ise, *Açlık*'ta bedenin ölümü ile kurgulanan "gerçek yaşam"ın yerini, *Utanç*'ta tüketim aldatmacalarından oluşan bir yaşama bıraktığından yola çıkarak, McQueen'in son filmini tüketim kapitalizmi üzerinden çözümlüyor. *Utanç* filmini arzu kavramı üzerinden okuyan Özcan, arzunun kendi kendini yok etme boyutuna ve özellikle Deleuze ve Guattari'nin tespitlerine başvurarak kapitalist kodlama mantığı içinde nasıl bir sabitleme aygıtına dönüştüğüne dikkat çekiyor.

Medya bölümünde, ilk sayıda olduğu gibi bir dizi çözümlemesi yer alıyor. Doğuş Sarpkaya, benimsediği "muhalif" jargonla bilinen *The Newsroom* dizisinin ideolojik kodlarına yakından bakarken, televizyon sektörü ve haber üretim pratikleri içinde liberal ideolojinin nasıl yayıldığını 1970'li yılların *Şebeke* (*Network*) filmiyle karşılaştırarak göstermeye çalışıyor. Sarpkaya, muhalifliği çelişkilerle dolu olan dizinin "riyakâr" tutumuna dikkat çekerken, uzun bir süre boyunca izleyiciler tarafından nasıl muhalif bir dizi olarak onaylandığını da sorguluyor.

Kitap Eleştirisi bölümünde, Asım Yürek, Kurtul Gülenç'in ve Önder Kulak'ın ortak kitabı *Marx'ın Halleri: Marksist Düşüncede Diyalektik Yolculuk*'u inceliyor. Yürek, kitabın bağlamına ilişkin Türkiye'deki sosyal bilim-

ler alanındaki akademisyenleri etkileyen daha genel eğilimlerle başlıyor. Bu çerçevede kitabın bu eğilimleri, hem olumlu hem de olumsuz yönlerini açığa çıkararak ne kadar aşabildiğine odaklanıyor. Yürek, yazarların genel olarak "derinleşmeden özgünlük ve katkı aramak" eğiliminin dışına tam olarak çıkamadığını savunsa da, kitabı, genç kuşakların kendi yollarını ararken "yapıyormuş gibi" yaşamayı bırakmak ve "kendi çağdaşları ile tartışma cesaretini" göstermek konusundaki çabalarının bir örneği olarak değerlendiriyor.

İlk sayımız itibariyle kendisinden en çok söz ettiren bölümlerimizden olan *Minör Temaslar*, açlık grevlerinden, ODTÜ direnişine, cinsel taciz ve kadına yönelik şiddetten, Aaron H. Swartz'ın trajik ölümüne kadar ve daha birçok konuda müdahaleler sunuyor.

DEVLET ŞİDDETİNİN İKON-İMGELERİ ÜZERİNE BİR İLK TARTIŞMA

GÜLSÜM DEPELİ*

Bu metin, ulus-devletin tarihsel imgeleri üzerine düşünmek ve şiddet ile biçimlenen uluslaşma imgelerinin karşısına, "ulus"un şiddetini deşifre eden imgeleri yerleştirerek, sosyo-politik bir kurgu olan "ulus"a karşı bir tartışma başlatmak amacıyla yazıldı.[1] İmgelerin söylemsel mücadelesi üzerine kurulu tartışmada, serinkanlı ve akademik mesafeli bir tutum takınmak seçenek dışı bırakıldı: Burada, ulus-devletin varlığını sorgu ve saldırı hattına çeken imgelerin tarafında saf tutulmaktadır. Bir ilk tartışma olarak tasarlanan bu yazının harekete geçirici duygusal motivasyonu, kuramsal doluluğunun önüne geçmiş olabilir. Şimdilik bunda bir mahzur görülmeyecek, kervan bir kez daha yolda dizilecektir...

Tartışmanın çatısı imgeler üzerine kurulmakta, ulus-devlet şiddetini ifşa etmek üzere seçilmiş imgelerin kamusal ve toplumsal güçleri merkeze yerleştirilmektedir. Dolayısıyla bu metinde imgeler basitçe analiz edilecek nesneler olarak değil, tam aksine toplumsal ve iletişimsel belleğin içinde iş gören, aktif "politik özneler" olarak düşünülmektedir. Fakat açık ki, bu fikri destekleyebilecek dayanaklar, imgenin gücünü sürekli parçalayan bir tarihselliğin içinden, biraz zorlu bir çabanın sonucunda sağlanacak gibidir.

Bugüne kadar imgeye özne mertebesi ve otonom bir güç biçmeye meyleden ilk yazı şüphesiz bu değildir. Bu konuda birkaç cümle yakın zamanda soru formunda da olsa kurulmuştur. Örneğin Ron Burnett imgelerin nasıl düşündüğü üzerine kafa yormuş, W. J. T. Mitchell ise imgelerin ne istediği üzerine kendisinin de cevaplamakta pek emin olmadığını belirttiği bir soru

* Hacettepe Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Yrd. Doç. Dr.

[1] Fotoğraflar konusundaki teknik yardımları nedeniyle Engin Gelibolu'ya ve metni okuyarak önerilerde bulunan Savaş Ergül'e teşekkür ederim.

tasarlamıştır.[2] Aslında hatırlanırsa Roland Barthes imgelerin gücünü 1981'de yayımlanan *Camera Lucida* adlı eserinde, fotoğraflar üzerine düşünürken çoktan teslim etmişti.[3] Barthes için bir soru değil, bir yara olarak inceleme konusu olan imgelerin etki etme niteliklerini anlayabilmek için, imgelerdeki bilgisel, betimsel *(denotative)* içeriğin yanında, imgenin zaman-mekânsal olarak dışına taşan çağrışımsal *(connotative)* içeriği de, imgelerin uyandırdıkları arzu, kayıp ve/ya keder duygularını da hesaba katmak gerekiyordu.[4]

Günümüz yeni medya ve yeni imge rejimleri koşullarında, imge ve gerçeklik bağlamını ve imgenin otonom varlığını neredeyse fenomenolojik bir esinle yeniden sormak, hâlâ kulağa arkaik geliyor olabilir. Ama bir yandan da bu soru hâlâ -ve belki de eskisine göre daha çok- geçerlidir. Hem ayrıca, bütün anlamsal düzenlemelerin tasvir ve tahayyüllerinin imge karşılıkları olarak, Ulus Baker'in "imagosfer"[5] diye nitelediği bir dünyada yaşadığımızı her fırsatta dile getirip, sonra da zamanlar ve mekânlar arasında dolaşan, anlamın, düşüncenin ve duygulanımın mekanizmalarını kateden, bellek ve hatırlayışın formlarına eklenen imgelere otonomi ve güç statüsü teslim etmekten kaçınmak, onları analiz nesnesi veya yazınsal aktarımın süsü olarak değerlendirmek, bir parça akademik burnu büyüklüğe mi girer acaba?... En azından Türkiye akademisi için bir soru olmalıdır bu. Üstelik sanat ve yaratıcılığın da görece demokratikleştiği, gündelikleştiği günümüzde, imgelerin artık sadece egemen hegemonik söylem mertebelerinin değil, karşıt kamusal mücadele alanlarının da temel ilgi ve dikkat noktaları haline geldiği bir dönemde...

Bugün imgelerin gücüne ilişkin bu tür bir soru formülasyonunun gereği fark edilmekte ama sorunun kendisinin nasıl bir bilgiyi hatta arzuyu kaşımakta olduğu belirsiz olduğu için soru çekinik kalmakta, açılıp saçılamamaktadır. Ya da konu çoğunlukla tüketim ve haz endüstrisine endeksli imgeler bağlamında mesele edilmektedir. Konuya oradan bakacak olsaydım, elbette

---

[2] Bkz. Ron Burnet, *İmgeler Nasıl Düşünür*?, İstanbul: Metis, 2007; W. J. T. Mitchell, "What do Pictures 'Really' Want?" *October*, sayı 77, Yaz, 1996, s. 71-82.

[3] Roland Barthes, *Camera Lucida: Fotoğraf Üzerine Düşünceler*, çev. Reha Akçakaya. İstanbul: Altıkırkbeş, 1996.

[4] Kevin Robins, *İmaj: Görmenin Kültür ve Politikası*, İstanbul: Ayrıntı, 1999, s. 252.

[5] Ulus Baker, *Kanaatlerden İmajlara: Duygular Sosyolojisine Doğru*, İstanbul: Birikim, 2010, s. 301.

ben de evvela reklamcıların imgede gömülü potansiyeli görmekte ve kullanmaktaki başarısını huysuz bir onayla vurgulamak durumunda kalacaktım. Ama ben bu yazıda, meseleyi ulus-devlet bağlamıyla çerçeveleyecek, eyleme çıkan bellek-imgelerden söz edeceğim.

Her dönem toplumsal bir tahayyülü gerçek kılmış, tarihsel soyutlama düzleminde bir imge üretmiştir. Başta da belirttiğim gibi, bu tartışmanın bağlamını sağlayan ana konularından birisi, fiilen en az iki yüzyıldır var olan ulus-devlet imgesinin ta kendisidir. Ulus-devlet ile fotoğrafın ilişkisini bir tartışmada birleştiren bu metin, imgenin düşünüm ve eyleme tarzı olarak iş görme biçimlerini, ulus-devletin mitik görsel anlatısını kıran/bozan haber fotoğrafları üzerinden tartışmaya açmaktadır. Daha yerinde bir ifadeyle metin ulus-devleti bir ifşanın odağı olarak belirlemekte, ulus-devlet şiddetini, kendini bu şiddeti ifşaya vakfetmiş olan muhalif imgelerin "ikonlaşma"[6] mücadelesi üzerinden örneklemektedir.

Şimdi sırasıyla imgenin toplumsal konumu üzerine tarihsel bir değerlendirme yapacak, ulus-devletin mitik anlatısını destekleyen ikonik-fotoğrafik imgeleri örnekleyerek ve eleştirel bir perspektifle okuyarak devam edeceğim. Devletin kurgusal bellek-imgelerinin karşısına dikilen ikon-imgeler ise tam da otonom güçleri ve ulus-devleti gönendiren imgelerin yüzeylerini kazıma mücadeleleri nedeniyle "direnen imgeler" olarak, tartışmanın asıl hattını oluşturacaklar.

İmgenin Talihsiz Serüveni

İmgelerin birçok formundan birisi, fotoğraflar olacak durağımız. Fotoğrafların ömrüyle başlamalı... Bilinir ki, optik bakışın zaman-mekândan çaldığı gecikmiş ışınım olarak fotoğraf, dünyaya atılmış bir dışsallaştırma unsuru

[6] Charles Sanders Peirce'e göre, fotoğrafik imgeler nesnesiyle benzeşen benzerlik ilişkisi kurmaları nedeniyle genel olarak ikon kategorisinde değerlendirilirler. Bkz. Justus Buchler, "Logic as Semiotics: The Theory of Signs", *Philosophical Writings of Peirce* içinde, New York: Dover Publications, 1995, s. 98-119. Ne var ki, burada fotoğrafın ikonik nitelik kazanması bağlamında ikon, dinî ikonalar ve tanrı/hakikat tartışmalarıyla bağlantılı olarak tanımlanmaktadır. Hatırlamak gerekirse Hristiyan ikonografisinde ikon (*eikon*) "görünmeyen tanrıya vücut bulduran"dır. Tanrı kendini bir ikon olan İsa'nın bedeniyle vahyetmiştir. Bu yanıyla ikon/a imge, gönderge ile gösterilenin örtüşmesinin imkânsızlığı doğrultusunda benzeşmeyen benzeşimi merkeze alır. Bkz. Zeynep Sayın, *İmgenin Pornografisi*, İstanbul: Metis, 2003, s. 9.

ve formudur. Göndergesi ile doğrudan bitişen, benzeşik benzerliğin en kesin ve kanıtsal örneğini veren fotoğraflar, "bunun olmuş olduğu reddedilemez" cümlesinin somut, materyal unsurlarıdır; kültürel belleğe eklenen reddedilemez bir gerçeğin "izleri"dir.[7]

Herhangi bir yer ve zamanda çekilmiş bir fotoğraf, olayın gerçekleşme anı ve hatta aktörlerinin tamamı bu dünyadan göçmüş olduğunda da varlığını sürdürür. Bir insan öldüğünde, bir ev yanıp kül olduğunda, onların fotoğrafları dünyada bir yerlerde durur. Sadece dünyada bir yerlerde değil, aynı zamanda hatıranın ve hatırlamanın parçalı, çağrışımlı, duygulu ve düşünceli çarklarının içinde bir yerlerde...[8] Fotoğrafın bellekle bağlantısı, onu hatırlayan kişilerle bağı koptuğunda da bitmez. Kültürel bellek onu yepyeni bağlamların bileşeni yapabilir; fotoğraf aktif bir hatırlama ve hatırlatma aracıdır.

Ne var ki, benzeşen benzerlik temelinde oturan imgenin hakikat ve gerçeklik ile bağına ilişkin ürkütücü belirsizlik ve ikon/a-imgenin cüret sınamaları, basitçe ve sadece fotoğraf çağının meselesi olmamıştır. İmgeye dönük tedirginliğin örnekleri modern dönemin de gerisinde aranmalıdır.

İmgelerin zorlu varolma sınavında logosentrizmin[9] de gerisinden başlamak üzere üç durağı hatırlayarak ilerleyelim. Bunlardan ilki, henüz imge ile temsil arasında bir ayrıştırmanın yapılmadığı, tarihsel olarak 8. ve 10. yüzyıllar arasına denk gelen ve Bizans İkonakırıcılık dönemi[10] ile işaretlenen evredir. Kendini ve tanrıyı görememekle tanımlanan insan, tanrı/hakikat ile arasındaki varoluş doğrulayıcı bağı sağlamak ihtiyacıyla, tanrıyla iletişim kurmak için, aracı imgeler yaratmıştı. Fakat henüz temsil ile zapt edilmemiş imgenin cüret sınırı kısa sürede kendini gösterdi. İnsana iman ve düşünce kanalı sağlaması beklenen alçakgönüllü ve ağırbaşlı dinî ikonalar, hakikate sadece işaret eden,

---

[7] Susan Sontag, *Fotoğraf Üzerine*, İstanbul: Agora, 2008; Sayın, *İmgenin Pornografisi*, s. 12.

[8] Divya Tolia-Kelly, "Locating Processes of Identification: Studying the Precipitates of Re-Memory Through Artefacts in the British Asian Home", *Trans. Inst. Br. Geogr.*, 2004, NS 29, s. 314-329.

[9] Logosentrizm, Batı metafiziği içerisinde söz, konuşma, düşünce, mantık merkezli zihni tasarımı ayrıcalıklı bir konum olarak tanımlayan yaklaşımın adıdır. Kavram Türkçeye sözmerkezcilik olarak çevrilmiştir. Bu çevirinin kavramın anlamını daralttığını düşündüğümden, logosentrizm sözcüğünü kullanmayı uygun buldum.

[10] Bu metinde, Yunanca'dan gelen *Eikonoklastes* sözcüğünün ikonakırıcılık şeklindeki çevirisi benimsenmiştir.

insan ile tanrı arasına bir bakışım mekânı sunmakla yetinen tevazu halinden kurtuldular, hakikatin ta kendisi olduklarını iddiaya kalkıştılar. Bu dönem, ikonalara dönük saldırıyla, ikonaların parçalanmasıyla sonuçlandı. İkonalar bu sınavdan geri çekilerek varlıklarını güvenceye alabildiler.

İkinci durak, Rönesans sonrası, 17. yüzyıl düşünürü Descartes'ın optiğinin sonuçlarıyla başladı ve etkisi bugüne uzanan bir dönemi belirledi. Varlığını ve kudretini "Düşünüyorum öyleyse varım" mottosu ile açıklayan, "kendi"yi *(self)* kendi içine kıvrılarak doğrudan kendinden sağlayan (sürece ötekinin/"başka"nın dahlini dışarıda tutan) özne biçimine ek olarak, göz ile ben *(Eye/I)* de yine aynı özne-bedende çakıştı. Kartezyen perspektif olarak da tanımlanan ve kendinden menkul özneyi tasarımlayan bu yaklaşımın sonucunda, görmek ile bilmek "düşünce/zihin" içinde hapsolmak kaydıyla üst üste bindi, birbirine eşitlendi. Batı merkezli akılsallıkla belirlenmiş bu çerçeve doğrultusunda görme ile bilmenin eşitlendiği gözmerkezli *(ocularcentric)* kavrayış elbette "Görüyorum öyleyse varım" gibi bir mottoya doğru uzanmadı. Zira görüş ve imge gözün mekaniğinin değil, zihnin melekesinin bir mahsulü olarak açıklanıyordu. Dolayısıyla bu dönem, imgeyi bilimsel ve felsefî sorgunun dışına itti. *Scopic regime* olarak da kavramlaştırılan bu dönemde, saf bilinç olarak kurgulanan düşünce "sterilize" edildi; bilinçdışı, arzu, merak, imge, duygular vs. aklın/bilimselliğin bozucu unsurları olarak kapının dışına koyuldu. Anlatısallık, duygular, bellek, rüyalar... Bunlar pozitivist modern dönemin dışarıda bıraktığı, varlıkları akılsal işleyişe yarardan çok zarar ge-

[K]endini ve tanrıyı göremekle tanımlanan insan, tanrı/hakikat ile arasındaki varoluş doğrulayıcı bağı sağlamak ihtiyacıyla, tanrıyla iletişim kurmak için, aracı imgeler yaratmıştı. Fakat henüz temsil ile zapt edilmemiş imgenin cüret sınırı kısa sürede kendini gösterdi. İnsana iman ve düşünce kanalı sağlaması beklenen alçakgönüllü ve ağırbaşlı dinî ikonalar, hakikate sadece işaret eden, insan ile tanrı arasına bir bakışım mekânı sunmakla yetinen tevazu halinden kurtuldular, hakikatin ta kendisi olduklarını iddiaya kalkıştılar.

tiren, gereksiz ve faydasız yığınlar olarak değerlendirilmişti. Onları ölçümsel ve kestirimsel yaklaşımlar değil, esinsel yaklaşımlar, örneğin sanat veya büyü konu edinebilirdi. Ne var ki, örneğin sanat da pozitivist merakın havasından ve suyundan etkilenmiş olmalıydı. Nitekim Avrupa'nın resim alanındaki konvansiyonu ve teamülleri Rönesans'tan neredeyse 20. yüzyıl'ın başına kadar hep benzeşik benzeşimin (ikonik tamlığın/mükemmelliğin) peşinde oldu. Şeyleri göndergesine en yakın şekilde resmetme uğraşı, fotoğrafın icadıyla birlikte ara şaşkınlığa uğradığında, 19. yüzyılın ortalarına gelinmişti.

19. yüzyıl Avrupası, tarihin, fotoğrafın, optik bakışın işaret ettiği bilinçdışının ve psikanalizin, imgeleri de dilsel gramer yapısı içine soğuran ve konumlayan göstergebilimin ortaya çıkışıyla gerçek bir tarihsel yoğunluk uğrağıydı. Bunların hepsinin çakışım alanı ise yeni bir siyasi toplum kurgusu olarak ulus-devletin ta kendisiydi. Ulus-devlet, kendini bir gerçeklik olarak kurmaya başlamakta gecikmedi; nitekim tarih tam da bu bağlamda önemli bir disiplindi.

Ulus-devletin kendini kurmakta başvurduğu kanıtlar, açıkça devletin somut yönetim kademelerine ait resmî belgeler, yazışmalardı. İmgeler yok muydu peki? Vardı elbette... Tarih yukarıda(n) yazılırken ve resmiyete kavuşurken, ulusun kendini imgelem ve imge olarak kurmak gayesiyle devreye soktuğu görsel imgeler, bir yandan "kitle iletişimi"nin sağlamasını ve doğrulamasını yapıyor, öte yandan metin-merkezli tarih kurgusunun, etkisi zayıf bir tür garnitürü muamelesi görüyordu. Tarihten ziyade belleğe, yazıdan ziyade söze ve anlatıya, akıldan ziyade duygulara demir atan bu anlam birimleri, bilimin nezdinde ancak cılız bir sesti. Ve fakat bir anlama ve analiz konvansiyonundan bilimselliğin söylemsel örtüsü sayesinde kaçırılıvermiş olan bu imgelerin etki gücü muazzamdı. Ne var ki, o etkiyi bugün bile logosentrik bağıtlarımızı gevşeterek sorgulayabiliyor sayılmayız belki de...

İmgenin hem İkonakırıcılık dönemi ile yatıştırılması hem de Descartes'ın düşünceye ve zihne yaptığı vurguyla geriletilmesi, gözün ve bakışın, ancak temsil üreten teknik bir dolayımlayıcı olarak küçümsenmesini getirdi. İddiam şudur: İmgelerin toplumsal bilinç ve bilinçdışı düzlemde iş gördüğü, kuşatıcı bir anlam evreni kurduğu içinde yaşadığımız bu dönemde dahi, im-

gelerin itibarı eksikli tutulmaktadır. Nitekim bugün, kültürel, kimliksel, duygusal dönemeçler yanında bir de görsel dönemeçle *(pictoral turn)* işaretlenen günümüzün modernizm sonrası bilgi ve duygu denkleminde bile, modernizmin "görüşün küçümsenmesi" *(denigration of vision)*[11] doğrultusundaki perspektifi hâlâ geçerliliğini sürdürmektedir. İmgeler, akademik çalışmalarda analiz nesnesi veya metinsel içerikleri destekleyen yan bileşenler olarak kullanılmanın ötesine nadiren geçmekte, neredeyse hiç düşünümün kıvılcımını çakan, harekete geçirici özne-kaynaklar olarak görülmemektedir. Doğrudur, bugün imgelerle kuşatıldığımızı sıklıkla söylüyoruz. Fakat bu şikâyetçi tespit, akademinin görsele karşı gönül indirmeyen bir dil ifadesi değil de nedir?

İmgesele yönelik bu tarihsel itibarsızlaştırmanın tek nedeni sadece modernizmin bakışı kötüleyen perspektifi değildir. Kodsuz gösterge olarak, göndergenin doğrudan zihinle teması ile iletişim kuran imgelerin duygusal cesaretleri ve motivasyonları onları bir yanda İkonakırıcılık dönemini getiren türde bir yere savurmuş, diğer bir tarafta ise manipülasyona çok açık hale getirmiştir. Bunun örnekleri çoktur. Bakma ve görme ile üretilen içeriklerin itibarsızlaştığı, yazınsallığın dizgesi ile belirlenmiş düşün ve akıl formunu merkeze alan tarih boyunca imgeler varlığını sürdürmüştür. Uzun ve yazık ki kendi adına pek çok olumsuz deneyim biriktiren bir yolculuktur imgelerin serüveni.

Yukarıda da belirtildiği gibi, 19. yüzyıl sonu ve özellikle 20. yüzyılın başı imgelerin kaderi ve akıbeti açısından oldukça yoğun bir dönemeçti; zira bu dönemde anlam üretme ve sorgulama formlarına ilişkin birçok tarihsel, entelektüel bileşen üst üste biniyordu. Daha da önemlisi, ulus-devlet yapılanmalarının tam da bu dönemde somutlanıyor olmasıydı. Tüm bunlara bağlı olarak artık yeni bir imgeler pragmatiği gerekiyordu; gereği yapıldı: 8. ve 10. yüzyıllar arasında İkonakırıcılığın durdurduğu imgeler, bu kez dinî hakikat adına değil, seküler gerçeklik adına iplerinden serbest bırakıldı. Onları kontrolsüz özgürlüklerine teslim etmek için değildi elbette bu hamle. Ayaklarına Descartes'ın sağladığı *scopic*, pozitivistik örtmeceyi kapatıp, imgeleri kitleye

[11] Martin Jay'e ait bir ifadedir. Yazarın, bakışın gözden düşürülmesine ilişkin yürüttüğü felsefi tartışma için bkz. Martin Jay, *Downcast Eyes: Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, London: University of California Press, 1994.

açık alanlarda gezdirmek içindi. İmgelerden, özellikle de toplumsal bilinçdışına dönük bir iştahı da yönetişimselliğin aklına düşüren fotoğrafik imgelerden vazgeçilemezdi, ancak bunlar evcilleştirilmeliydi.

Neden vazgeçilemez imgelerden? Çünkü imge, insanlarla yazıya göre farklı biçimlerde iletişim kurar. İnsanları metnin harekete geçiremeyeceği şekillerde ve canlılıkta harekete geçirir. Walter Benjamin'in deyişiyle optik bakışa ehlileşmiş insan bakışına göründüğünden çok daha farklı görünen imgede, sözü, aklı ve mantığı merkeze alan logosentrik zihnî düzenlemenin dışına itilmiş olan bilinçdışının, onunla birlikte arzu ve duygu bileşenlerinin sızıntısı vardır.[12] Bu nedenle, her ne kadar uzun yıllar boyunca imge göstergebilimin de etkisiyle dil gibi düşünülmüş ve dilin okuma, çözümleme ve analiz kategorileri içinde anlaşılmaya çalışılmış olsa da, imgenin ve özellikle de fotoğrafik imgenin bu anlama ve yorumlama konvansiyonları içerisine sığamayacağı kısa sürede anlaşılmıştır. Nitekim Barthes, imgenin kodsuz gösterge olduğunu söyleyerek, dilsel düşünümün şemasına oturmadığını, dil ve adlandırma dolayımına girmeden, göndergesine yapışık gösterge olarak zihinle doğrudan iletişim kuran bir niteliğe sahip olduğunu, en açık biçimde ve kestirmeden söyleyivermiştir.[13] Görsel imge sıralı, sistematik bir kodlar bütünü değildir; holistik algılanır, parçalı yorumlanır. Dildeki en küçük birim olan kod onda yoktur; bir imge doğrudan bir "ifade"dir; daha yerinde bir deyişle "fikir"dir.[14] Kodun kavram şemasından eksiltilmesi doğrultusunda, göndergesi ile üst üste binen fotoğrafik göstergede, gösteren ama anlatmayan, vahşi, dilsel ve logosentrik sıralı ve sistemli tasarımların sentetik bütünselliğine oturmayan bir parçalılık vardır. Daha da ötesi, fotoğraf, zamana doğrudan temas edebilmiş olma özelliğindedir. Bu yanıyla insana beklenmedik, kimi zaman dehşetli bir karşı karşıya kalma deneyimi sunar. Bu karşılaşma, dünyayı parçalı görmeye yazgılı insanın içindeki tamamlanma duygusunu doyurmaz ama zamandan koparılan ışınımın gücüyle birlikte onun içini titretir. Sontag için fotoğrafın

[12] Walter Benjamin, *Fotoğrafın Kısa Tarihçesi*, çev. Ali Cengizkan, İstanbul: YGS Yayınları, 2002, s. 11.

[13] Barthes, *Camera Lucida*.

[14] Peter Ian Crawford and David Turton, *Film as Ethnography*, Manchester: Manchester University Press, 1992; Rasha El-Ibiary, "Affective imagery and collective memory: Discursive analysis of iconic images of pain", *Global Media Journal, Arabian Edition*, Yaz/Güz, cilt: 1, no: 2, (49-66), s. 63.

gücü, ölümü akıldan çıkarmamaya hizmet etmesinden, yani *memento mori* olmasından gelmektedir.[15] Zamanın akışını ve ölümlülüğü kesinleyen bu fotoğrafların insanda ehlileşmemiş olana, arzuya, acıya temas edebilme özelliğini Barthes, *punctum* olarak adlandırır; onda delip geçen bir şeyler vardır.[16]

Fotoğrafın kontrolsüzlüğünde saklı güç, kendini evrensel bir veri, genel-geçer bir gerçek olarak tasarımlamaya başlamış ve 18. yüzyıldan itibaren de kendini bir imge olarak kurmaya ve görselleştirmeye yönelmiş olan ulus-devletin dikkatini çekmiştir.

Ulus-Devletin "Kendilik" İmgelerinden Bu Özdeşleşimi Kıran İmgelere

Toplumun yeni bir siyasi formu olarak ulus-devlet, fotoğrafın gücü kolay öngörülemez ve denetlenemez oluşundan gelen iletişim kurma biçimini, kendi imgesini oluşturmak doğrultusunda ele geçirmeye yönelir. Kendi belirlediği fotoğrafik imgeleri, nesnel dünyada mevcut bir "gönderge"nin ikonu olarak ele geçirir ve imgeyi göstergebilimin işlem mekanizmasının içine yerleştirir. Seçilen imgeyi ulus ismiyle vaftiz ederek göstergeyi sabitler. Böylece kanıt niteliğiyle de dilsel olandan ayrılan fotoğraf, artık "ulus"u kanıtlayan ve bedenleştiren bir dolayımlayıcıya dönüşmekte, artık ona u-l-u-s olarak seslenilmektedir. Göstergebilimin tanımlayıcı şemasına bir gösterge olarak dâhil olan ulus, siyasi bir kurgunun, imgeye dönük zapt-u rapt altına alma hamlesinin sonucu olarak yerleşir. Buradaki göstergenin göndergesi ise dilin anlamlandırma düzleminde üretilmiş, toplumsal bir uzlaşı olmak üzere siyasi olarak programlanmış bir kavramdır: Ulus bir inşadır. Bu sayede, kanıtsal, parçalı gerçek niteliği taşıyan fotoğraflar, belleğin saçılarak pratik edilen bağlamsallığından koparılıp, zamanın seçmece ve kurmacalar üzerinden kaydı olarak resmî tarihe yapıştırılmıştır. Bu önemli bir ayrımdır, bellek ile tarihi ayırmaya

[15] Sontag, *Fotoğraf Üzerine*, s. 19.

[16] Barthes fotoğrafları *studium* ve *punctum* kavramları ile değerlendirir. *Studium* fotoğrafın bilgisel yanıyla ilgilidir ve kodlanmayla tamamlanır; fotoğrafın ona bakanlara dönemsel, tarihsel, politik, kültürel ve materyal koşullar vs. hakkında bilgi aktaran yanıdır. *Punctum* ise fotoğrafın *studium*'unu kıran niteliğidir. Anlaşılamaz ve tanımlanamaz olan, zamansallıkla doğrudan bağ kuran, insanı delen, çarpan, insanı kendi zamansallığı içinde bir yere, belleğe, olaya savuran bir etkiyle tanımlanır. *Punctum*'un şiddetli etkisi onun zamansallığından gelir. *Studium* tarihle, *punctum* ise bellekle bağ kurar. Bkz. Barthes, *Camera Lucida*.

Toplumun yeni bir siyasi formu olarak ulus-devlet, fotoğrafın gücü kolay öngörülemez ve denetlenemez oluşundan gelen iletişim kurma biçimini, kendi imgesini oluşturmak doğrultusunda ele geçirmeye yönelir. Kendi belirlediği fotoğrafik imgeleri, nesnel dünyada mevcut bir "gönderge"nin ikonu olarak ele geçirir ve imgeyi göstergebilimin işlem mekanizmasının içine yerleştirir. Seçilen imgeyi ulus ismiyle vaftiz ederek göstergeyi sabitler. Böylece kanıt niteliğiyle de dilsel olandan ayrılan fotoğraf, artık "ulus"u kanıtlayan ve bedenleştiren bir dolayımlayıcıya dönüşmekte, artık ona u-l-u-s olarak seslenilmektedir.

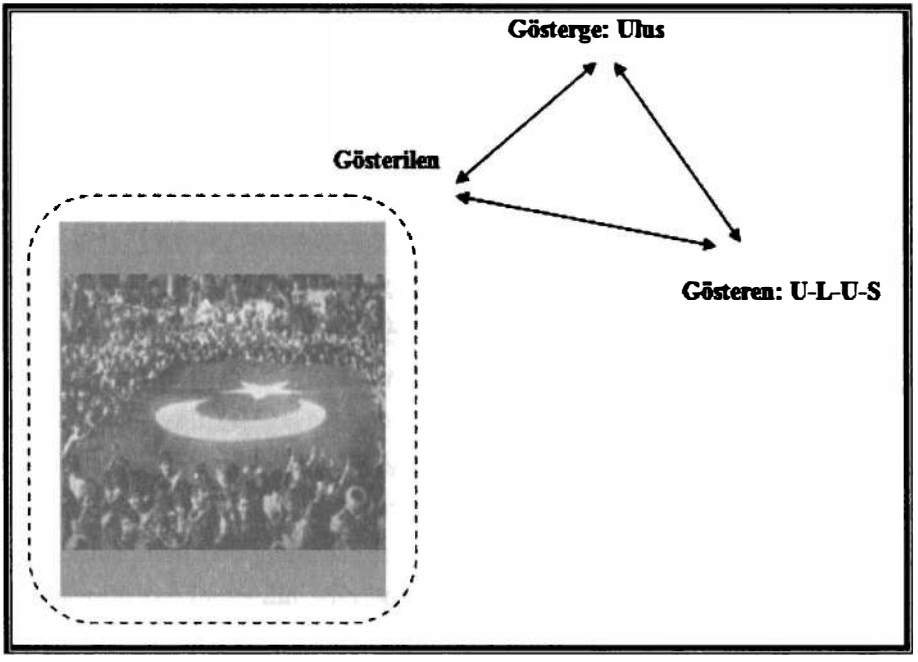
çalışan bütün düşünürler de bunu bilirler.[17]

Tüm bilimsellik ve pozitivistik siyasi düşünüm teamüllerine rağmen, imgeden vazgeçilemezdi. Dolayısıyla imgelerin aklın ısısını ve sınırını zorlayan güçleri, ideolojik işlemlemenin hemen dikkatini çekti. Milliyetçiliğin ve vatanseverliğin icadıyla karakterize olan bu tarihsel evre, modernist aklın ve mantığın dışarı ittiğini elbette duygu ve inanç kapısından içeriye buyur etmekte en ufak bir tereddüt göstermedi. Bir zamanlar dinsellikte tanrısal/hakikati imlemiş olan ikon/a imgeler, seküler kurgularda yeni formlarda karşımıza çıkıyor ve fakat bu defa hakikat olarak kavramsal bir soyutlamayı; ulus-devleti imliyordu. İmge ve isimlendirme arasındaki özdeşlik kurulmuştu kurulmasına ama Lacan'ın aynasında görünen izafi ulus imgesi, bu örnekte ulus'un "kendi" imgesi değildi; onun bir "kendi"si yoktu. Ulus göndergeler dünyasında somut karşılığı olmayan bir inşa ise bu şu demekti: Aynadan görünen, optik gözün ürettiği özdeşlik imgesi de aslında içi söylemsel olarak doldurulmuş bir yok-imgeydi.[18]

---

[17] Yan sayfadaki şemada görüldüğü üzere, "gösterilen" kategorisini dolduran fotoğrafik imge, öznenin bir ifade veya betim karşısında kendi imge/hayal üretme kapasitesini ele geçirir. Diğer bir deyişle, gösterge özneyi imgelem konusunda serbest bırakmaz, onu seçilmiş, belirli ulus imgelerine yönlendirir. Burada seçilen fotoğraf, 5 Ocak 1922 tarihine aittir, fotoğrafçısı bilinmemektedir. Fotoğraf http://ekspresgazetesi.blogspot.com/2011/05/cukurovayi-kurtaran-kuvayi.html, adresinden alınmıştır (erişim: 07.01.2013).

[18] Lacan, "ben"in kuruluşunu simgesel düzene girmenin evresi olarak ayna metaforu üzerinden aktarır. Kendini aynadaki izafi görüntüsünden tanıyan özne, dile, simgesel dünyaya ve sisteme bu yolla dâhil olur. Bkz. Saffet Murat Tura, *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*, İstanbul: Ayrıntı, 1996. Ayna metaforuna dayalı bu yaklaşım, sinema endüstrisi tarafından çerçevelenen ideolojik anlatının yapısı üzerine tekrar düşünmeye olanak sağlamıştır. Teoriden hareketle Hollywood'a



O yok-imgeler (ki, birazdan aynı zamanda yalancı olduklarını söyleyeceğiz) önemli sonuçlar ürettiler. Ulus-devletin hizmetine koşulan imgelerin ikonik gücü, devletin gerçekliğine doğru açılan bir kanal gibi iş gördü; ulus, Kartezyen perspektifçiliğin açtığı yolda görmek ile bilginin çakıştığı bir anlayışı arkasına aldı, fotoğrafın kanıt niteliğini alabildiğine istismar etti; bazı fotoğrafların "ben 'ulus'um'" demeleri bu istismarla mümkün oldu. Bellekle ilişkisi *(mnemonic)* özellikle 1990'lardan sonra birçok çalışmada açıkça teslim edilmiş fotoğraflar (ve hatta medya) bir soyutlamaya beden sağladılar; tarihin imgesi, ulusun simgesi *(emblem)* olarak işe koşuldular.

Ulus yeni bir kolektif "kendilik" *(selfhood)* inşası peşinde kendi mitik anlatısının ikonik imgelerini yaratmaya başladı; ürettiği ikon imgeleri, ulusun inşa edilmiş belleğini (resmî tarihini) kurumlaştırmakta kullandı. 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başlarında ulus, resimler ve çizimler üzerinden imgeleş-

baktığımızda, endüstrinin Lacan'ın aynasını kaldırmak ve yerine parçalı, gözden bağımsız optik gözün çokluğunu koymak mantığıyla işlediğini, seyircinin imgesi ile özdeşlik kurduğu teknik imge arasındaki bağın koparıldığını söyleyebiliriz. Benzer şekilde yaratılan kolektif özdeşleşim işlemini ulusun "kendilik" yaratma pratiklerinde de görürüz. İmge üretim teknolojisi olarak kameralar, topluma "kendisinin izafisini" gösteren aynalar gibi davranırken aslında yaptıkları, ulusu bir özdeşleşim alanı, izafi bir "kendi" olarak kurgulamak ve sabitlemektir.

tirilirken, özellikle 20. yüzyıldan itibaren artık en belirgin ikonlar olarak bayraklar ve savaş/cephe fotoğrafları sahnedeydi; iki büyük dünya savaşına sahne olan 20. yüzyılda savaş muhabirliği tarihsel önemde fotoğraflar üretti. Gündelik yaşamın mekânsallık deneyimlerinin dışındaki "cephe" ve "sınır", üretilen görüntülerin çekim platosu haline geldi. Dehşeti ve şiddetiyle algıyı afallatan ve hatta tanımı zor bir iştah ve arzu üreten savaş imgeleri, ulusun çıplak gözle görülemez ve kavranamaz, eril ve şiddetli büyüklüğünü teyit ediyor, mitik bir arka plânla birlikte resmen tarihselleştiriyordu.

Barthes'ın, daha önce de söylediğim üzere, "kodsuz gösterge" olarak adlandırdığı, gösteren ama anlatmayan bu fotoğraflar, ulusu sesleyen ve anlatısallaştıran kodlar ile birleştirildiler, büyük hikâyeler anlattılar. Ta ki ulus-devletin tarih yazımının ve çerçevelediği kolektif "kendilik" kurgusunun tarihsel bir fars, ulus-devlet imgelerinin manipülasyonla belirlenmiş içerikler olduğu açığa çıkana kadar... Zira bu tür fotoğraflar, ulusu gönendirmek için özellikle toplumsal "poz" alanlarında çekiliyor, hatta mizansenlerle üretiliyor, çekim platosu olarak savaş alanının verdiği başka görüntüler modern ulus anlatısının işine gelmediği ölçüde sansürleniyordu.[19] Diğer bir deyişle, kanıt olarak kitlelere ulaştırılan fotoğraflar, önemli ölçüde sterilizasyon ve çarpıtma ile kurulmuş, birçoğu mizansenle üretilmiş fotoğrafik içeriklerdi. Kısaca, ulus anlatı olarak ve resmî tarih olarak kendi evini şiddetten, cepheden ve savaştan ördü; ulus miti savaş meydanlarında çekilmiş fotoğrafik yüzeylere yazılmak suretiyle inşa edildi.

Pierre Nora "ulus"un iddia edebileceği bir kolektif biyografinin ve kolektif "kendilik"in olamayacağını, ulusun yüzeyi kazındığında altından kanlı bir tarih çıkacağını ifade eder.[20] Homojenleşme ve sterilizasyon doğrultusunda, ulus-devletin hem tahayyülle tanımladığı varlık sınırlarında hem de bedeninin içinde sürekli savaş ve şiddet örgütleyen sürecini göz önünde bulundur-

[19] Michael Griffin, "The Great War Photographs: Constructing Myths of History and Photojournalism", *Picturing the Past: Media, History and Photography* içinde, ed. Bonnie Brennen ve Hanno Hardt, Chicago: University of Illionis Press, 1999, (122-158), s. 125-126. Susan Sontag vicdani retçi Ernst Friedrich'e ait *Krieg dem Kriege* adlı bir fotoğraf albümünden söz eder. Bu albümde çoğunlukla savaş sırasında Alman hükümeti tarafından yayınlanamaz damgası vurularak yasaklanmış olan yaklaşık 180 fotoğraf bir araya getirilmiştir. Bkz. Susan Sontag, *Başkalarının Acısına Bakmak*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora, 2005, s. 13.

[20] Pierre Nora, *Hafıza Mekânları*, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara: Dost, 2006.

duğumuzda, "ulus"un siyasi bir yalan olduğu ortadaydı. Bu noktadan itibaren sadece ulus-devlet değil, aynı zamanda mitik ulus anlatısının ikonik fotoğrafik imgeleri de zan altındaydı. İmgeye dönük bu şüphe, kitle medyasının geneline dönük güvensizliğin en temel bileşeni oldu.

Hatırlanacak olursa, dinî ikonalar hakikatin kendisi olduklarını söyleyebilecek kadar cüretkârlardı. Bugün hakikat/tanrı varsayımsaldır. Fakat ulus bir varsayım değil, kavramsal bir soyutlamanın toplumsal somutlama düzlemindeki icadıdır. Dolayısıyla ulusu kutsayan ikon-imgeler sadece enerjik bir arzuyla ve cüretle değil, aynı zamanda üç kere perçinlenmiş bir yalanla maluldürler. Birincisi, fotoğrafın kısmi gerçekliğinin açıldığı "gerçeklik" kanalının ucundaki ulus, bir gerçek değil bir toplumsal "icat"tır. İkincisi, fotoğrafın içindeki gerçek parçası, mizansenle veya toplumsal kutlama gösteriselliğinin manipülasyonuyla belirlenmiştir. Bu şu anlama gelir: Fotoğrafik görüntü gerçektir ama kendi gerçekliğiyle bağlantı kurması beklenen "anlatısallık"la arasındaki süreklilik kırılmıştır. Devletin kendini dayandırdığı kurgusal görüntülerin gerçeğin anlatısallaşmasıyla aralarındaki bağlantı ideolojik kurgulanma esnasında kopmuştur; kurgunun getirdiği bir makas değişimi ile birlikte fotoğraflar olmayanları anlatır, olanları ise örter bir niteliğe geçiş yaparlar. Diğer bir deyişle, bu tür imgeler, tarihi, unutmayı garanti altına alan bir fotoğrafik dolandırıcılıkla mümkün kılmaktadırlar. Üçüncü yalan ise ulus imgelerinin "gösterdiklerinin" altında kalanlarla ilgilidir: İmgelerin "örttükleridir". Ulusun ikon fotoğrafları, ulus-devlet dönemecindeki toprak belirlenimli, ortak dil, din, kültür, etni vs. belirlenimli homojenliğin saldırı menziline düşen farklılık unsurlarının tamamının üzerini adeta devasa bir desenli branda gibi örter... Diğer bir deyişle, artık yeni ikonların hakikat iddiası, ideolojik anlatının bir parçası halini almıştır; ikonik imgeler ulusun hizmetine koşulur hale gelmiştir.

İşte bu nedenle, doğaları gereği manipülasyona çok açık olan fotoğrafik imgelerin ulus-devletin ideolojik inşasında destekçi olarak iş görmeleri hiçbir zaman affedilmedi; bu kara deneyim, imgenin itibarsızlaşmasına dönük fikrin duygusal altyapısı olarak yerleşikleşti: Fotoğraflara güven olmazdı...

Bu doğrultuda, düşünsel ve duygusal hareket noktası olarak bir yalanı

vurgulamak üzerine kurulan eleştirel perspektif, örneğin haber fotoğraflarını her zaman üzerlerindeki ideolojik perdenin ifşa edilmesi motivasyonuyla okudu; onların anlatı yüzeyini kazımaya çalıştı. Fakat ulus-devletin fotoğrafik imgelerine dönük bu tarz eleştirel okuma, tarihsel olarak biraz geç geldi. Haber fotoğrafçılığının milliyetçi mitin üretilmesine olan katkısı ancak 1960'ların sonunda akademik ilginin konusu olacaktı.[21] Bu tarihten itibaren, ulus-devletin kendi söylemini destekleyen politik eğitimin sonucunda seçilen ve savaşın kavranması güç dehşetinden haz devşirmeye girişen ikonik imgeler eleştirel bakışlarca sıklıkla görüldü ve ifşa edildi. Ne var ki bu tür bir ifşa, kanımca yeterli değildi. Eleştirel perspektif genellikle ideolojik söylemsel kandırmacalara karşı uyanık olma gibi bir refleksi beceriyle uygulamıştır; fakat akademik merak optiğini yüzeyden yüzeyin altına kaydırma, düşünüm müttefiklerini heterojenleştirme ve demokratikleştirme konusunda hâlâ zayıf kalabilmektedir. Örneğin, konu imgelerse, imgelerin yalanını ortaya çıkarmak yetmez, gerçeği ortaya çıkarmak üzere onların dış kabuğunu soymak gerekir.

Dahası, konu imgeler olduğunda dikkatli konum alınmasını gerektiren bir nokta daha vardır. Ulusun fotoğrafik imgeleri, "fotoğraflara güven olmayacağı" fikrinin ampirik destekçisi olarak pek çok örnek vermiştir. Fakat fotoğrafik imgelere dönük bu güvensizliğin bir motto olarak yerleşikleşmesi tehlikesine karşı da dikkatli olmak gerekir. Zira böyle bir bakışta ısrar etmek, ulusa karşı direnen imgelerin gerçeklik iddialarına da kulak tıkamak anlamına gelecektir. Oysa ki eylemsel bir eleştirellik için, bu tür imgeleri düşünüm repertuarına çağırmak, ulus imgelerine güven söz konusu olduğunda gösterilen temkinin, direnen imgeler söz konusu olduğunda biraz elden bırakılmasını gerektirecektir.

Örneklerle devam edeyim. Savaş meydanlarında çekilmiş başka fotoğraflar da vardı. Onların kamusal görünürlük alanına çıkmaları, devlet sansürü ve engellemesi ile kesintiye uğratılmıştı. Fakat buna rağmen, onlar tarihin çatlaklarından bellek sızıntısı olarak süzüldüler; her ortaya çıktıklarında "ulus"un kahramanlık, fedakârlık ve erkeklik ve hatta aile üzerine kurulu mitik anlatısını kırdılar. Bu tür fotoğrafların birkaç ayrı yükümlülüğü vardı; onlara hem resmî

[21] Griffin, "The Great War Photographs", s. 126.

tarihe karşı toplumsal belleğin argümanlarını desteklemek hem de gösteren ama anlatamayan fotoğrafların anlatı *(narrative)* ile bağlantısını güçlendirerek mücadele vermek düşüyordu. Sadece bunlar da değildi. Aynı zamanda kendilerini dışarıda bırakan imge üretme ve yayma konvansiyonlarına, kendilerine varlık alanı açmak adına kafa tutma yükümlülükleri vardı. Bu tür fotoğraflara örnek olarak, savaş meydanlarından tüm dünyaya saçılan zamandan koparılmış an parçacığı fotoğraflardan sadece birkaçını anımsamak yeterli. II. Dünya Savaşı ve Yahudi Soykırımı'nın, 1915 Ermeni tehcirinin bütün fotoğrafik imgeleri, işte o ulusun branda imgelerinin altından yüzeye hücum eder, kimi zaman kolektif, hatta kozmopolit genişliğinde bir kolektif belleğin bileşeni olmayı başarırlar. Bu bağlamda, örneğin Nick Ut'ın *Accidental Napalm*[22] (1972) fotoğrafını, üzerine yapılan akademik çalışmalarla birlikte tekrar anımsamalı. John Filo'ya ait *Kent State University Massacre* (1970) fotoğrafı da bunlardan biri... Daha da geriye gidip Amerikan İç Savaşı'nın vahşetini ortaya döken, Timothy H. O'Sullivan'ın *A Harvest of Death* (1863) adlı fotoğrafını da hatırlamalı...[23]

[22] Bu fotoğraf üzerine Robert Harriman ve John Louis Lucaites bir araştırma yapmış ve fotoğrafın Amerika'nın Vietnam Savaşı'na dönük ürettiği bütün meşrulaştırma söyleminin Amerikan halkının gözünde birden bire yerle bir olduğunu örneklemiş, ayrıca imgenin mücadele serüveninin başka imgesel kompozisyonlara eklenmek suretiyle nasıl devam ettiğini de betimsel olarak anlatmışlardır. Bkz. Robert Harriman ve John Louis Lucaites, "Public Identity and Collective Memory in U.S. Iconic Photography: The Image of 'Accidental Napalm'", *Critical Studies in Media Communication*, cilt: 20, sayı: 1, Mart 2003, s. 35-66. Ayrıca bkz. Robert Harriman ve John Louis Lucaites, *No Caption Needed: Iconic Photographps, Public Culture, and Liberal Democracy*, Chicago: The University of Chicago Press, 2007.

[23] Burada soldan sağa sıralanan fotoğrafik kompozisyonun ilk imgesi Amerika Birleşik Devletleri'nin ikon-imgelerinden biridir; Japonya ve ABD arasındaki Iwo Jima Savaşı sırasında çekilmiştir. Devamından gelen üç fotoğraf ise kronolojik sıralanmamakla birlikte, kavramsal anlamda ulus-devletle bağlantılı bir tür sonuç imgeler olarak yerleşmiştir. Fotoğrafların künyesi soldan sağa doğru; *U.S. Marines raise the flag on Iwo Jima*, Joe Rosenthal, 1945 (http://ramapophotoj.blogspot.com/2009/11/joe-rosenthal.html, erişim: 07.01.2013); *Kent State Massacre*, John Paul Filo, 1971 (http://vietnamiconicphotos.files.wordpress.com/2010/08/filo-kent1.jpg, erişim: 07.01.2013); *Accidental Napalm*, AP/Nick Ut, 1972 (http://www.yorkblog.com/

Amerika Birleşik Devletleri'nin ikon imgelerinden sayılan, Joe Rosenthal'e ait Iwo Jima'ya bayrak dikilmesinin fotoğrafı ve onun seküler soyutluğunda cisimleşen devlet söylemi, Amerikan vatandaşlarının nazarında sadece o fotoğrafın mizansen olduğu bilgisi ortaya çıktığı için değil, kamuyu kandırdığı anlaşıldığı için de yalancıydı. Devamında yaklaşık 20 yıl sonra Vietnam sıraya girdi. 1945'e ait bu fotoğraf, 1970 başlarında Vietnam'dan dünyaya ulaşan başka başka fotoğraflar sayesinde de yalanlandı. Amerikalılara ulus olarak tanımlanmanın korkunç karanlığını gösteren o fotoğrafların ikonik gücü, ABD'nin "ulusal yalanını" faş etmesindeydi.

Bu doğrultuda düşünsel sorumluluğun bir yanı, ulus söyleminin ürettiği fotoğrafik imgelerin politik yalanını faş etmekse, diğer bir yanı da bu imgelere karşı direnen imgeleri görebilmek ve gösterebilmek olmalıdır; bu, kanımca, biraz daha militan bir akademiyi gerektirir. Dolayısıyla buradaki birinci eleştiri, akademik sorgunun "fotoğrafların yalan söylediği" görüşüne kendini rahat teslim etmesi nedeniyle ise (ki, bu direnen imgelerin de mücadelede güçsüz ve itibarsız kalmalarını getirecektir), ikinci eleştiri, ulus mitine kafa tutan türdeki fotoğrafların mücadelesine destek sunma sorumluluğunda bizzat eleştirel düşünceyi zayıf bırakması nedeniyledir.

Öte yandan, konu ulus-devlet olduğunda, eleştirinin başka hatta izlenmesi gereken bir diğer boyutu daha vardır; ulus-devletin sınırlarından gövdesine doğru ilerleyen bir düşünme hattı açılabilmeli, ulus-devlet artık sınırlardan değil, içeriden doğru bir eleştirel saldırıya tabi tutulmalıdır. Neden? Yinelemek gerekirse, ulus kendini tarihsel bir imge olarak, bir tür varlık-yokluk mücadelesi söylemi üzerinden, cephelerde ve sınır savaşlarında kurmuştur. Nitekim vatanseverlik ve fedakârlığı ve hatta şehitliği serimleyen fotoğrafların önemli bir kısmı da büyük çoğunlukla uluslar arasında cereyan eden savaş alanlarındandır.

Oysa ki, "ulus"u kurmakta merkezî bir konumda yer alan toplumsal şiddet sadece "sınırlar"da cereyan etmiyordu. Veya şöyle demeli: Mesele ulus-devletin tehdit algısıysa sınır, nesnel bir veri de değildi; ulus-devlet bütün savaşları için sınır/cephe tanımlayabiliyordu. Devletin bizzat kendisi, meşrui-

look/2012/05/31/impact/phan-thanh-tam-phan-thanh-phouc-kim-phuc-ho-van-bon-ho-thiting/, erişim: 07.01.2013).

yetle ve yetkinlikle tanımlanmış şiddet üzerine oturan bir kurguydu; daha açık bir ifadeyle meşru şiddetin vücut bulmuş haliydi. Homojen ulus kimliği ve yeni yurttaşlığın çizilen çerçevesi, ulusun bu doğrultudaki şiddetli iştahını birçok toplumsal grubun kendi kolektif belleğinin tam ortasından geçirdi, keskin bir otoyol gibi... Ulus-devletin söylemini kıran, kuramsal ve tarihsel meşruiyetini dağıtan bellek-imgeleri ancak kendi kolektifliklerinin biyografileri içinde kaldı. Diğer bir deyişle, devletin örttüğü belleklerin imgesel/fotoğrafik karşılıklarını görmek ve onları kozmopolit belleğin içine yerleştirebilmek zorlu bir mücadelenin konusu oldu. Türkiye örneğinde, devletin şiddetini bir bellek imgesi olarak günümüze taşıyan birçok fotoğraf hatırlanabilir; Ermenilere, Alevilere, Kürtlere, sol ve sosyalist mücadeleye yönelik fotoğrafik şiddet imgeleri, toplumsal bellekte bir hayalet gibi dolaşmaktadır. Bu nedenle, Sontag'ın da dediği gibi hele de ulus-devlet söz konusu olduğunda, kolektif bellek diye bir şeyden söz etmek isabetsiz olur; olsa olsa kolektif eğitim vardır.[24] Devleti kutsayan şiddetin ikon-imgeleri bu eğitim sürecine katılırken, onun meşruiyetini sorguya açan devlet şiddeti imgeleri dışarıda tutulmuştur.

Ulus-devletin sınırlarında, savaşta patlayan şiddet estetize edilirken ve ideolojik bir kompozisyon olarak düzenlenirken, devletin içinde patlayan şiddetin görünürleş(e)memesinde devletin hegemonik söylemi, aygıtları, silahları ve araçları etkiliydi; ideolojik olarak doğal bir veriymişçesine dile getirilen ve dayatılan "millî hassasiyetler" bunlardan biriyse, medyanın devlet eliyle denetimi bir diğeriydi.[25] Devlet, bazı fotoğrafik imgeleri kamusal belleğe boca ederken, bazılarının temas etmesini ve orada kalıcılaşmasını ise elinden geldiği ölçüde engelledi. Öte yandan sınır savaşlarında ulusun şiddetli yüzünü kısmen görebilmiş olan akademik ve entelektüel sorgu, genellikle, ulusun

[24] Sontag, *Başkalarının Acısına Bakmak*, s. 86.

[25] İmgeye dönük ideolojik düzenleme başka bir metnin konusu olabilecek kadar kapsamlı bir konudur. Burada konuyla ilgili haber metinlerinden de izleyebileceğimiz basit bir örneği anabiliriz: Bir asker öldüğünde genç bir beden ölmüş sayılmaz, giyinik bir bayrak olarak ulusun yara aldığı varsayılır. Yaralı veya ölü asker beden asla gösterilmez. Fakat düşman-"terörist" olarak tanımlanan bedenler ölü, yaralı, parçalı, biçimini yitirmiş bedenler olarak teşhir edilirler. İmge rejimleri çerçevesinden biçimlendirilmiş izleyiciye olağan görünebilen bu örnek düzenleme, ulus-devletin aynı anda hem kendini, hem de milliyetçiliği, vatanseverliği ve şehitliği kodlamada başvurduğu ideolojik ve söylemsel olarak alabildiğine yüklü manevralardan sadece biridir. Sadece bu basit örnek bile imgelere bakışımızı keskinleştirmemizin aciliyetini gösterir bize.

bizzat içinde patlayan şiddeti görmekte edilgen, göstermekte çekimser, belki de beceriksiz kalıyordu. Bütün imge rejimlerinin egemenin eliyle biçimlendiği bir asimetri içinde imgeler arasındaki savaşta taraf tutmak, akademinin dünyaya dönük öztanımsal mesafesini zedeliyor olmalıydı. Akademik eleştirelliğin kurallarını, çerçevesini ve teamüllerini belirleyen bu sınırlılığın hâlâ bir tür bilimsellik konvansiyonuna yaslandığı, bunun da "metodolojik milliyetçiliğin" bir türü olarak yorumlanabileceği kanaatindeyim.[26]

Fotoğrafları düşünmeyi sürdüreyim, fakat bu defa ulus-içi şiddeti ortaya seren fotoğrafları düşünelim. Ulus-karşıtı fotoğrafların mücadelesini öne çıkarmak, sadece teorik bir soru değil, aynı zamanda politik ve etik bir sorumluluktur. Mizansen ve manipülasyon (ki bu aynı zamanda imgeye yönelmiş şiddettir), ulusun yalanının olağan tekniğidir. Bu çalışmanın konu edindiği fotoğraflarsa mizansenle içerik yaratmaya hiç ihtiyaç duy(a)mamıştır; onlar "kurulmuş", poz vermiş değil, zamandan dünyaya atılmıştır; gösterilmek üzere "seçilmiş" değil, gözden kaçırılmak derdiyle elenmiştir. Barthes'ın "bunun olmuş olduğunu reddedemem" dediği cümlenin doğrudan örneği olan fotoğraflardır bunlar. Onları reddeden biri varsa, o da ulus-devletin kendisidir. Ve aynı nedenle, bu tür fotoğrafları güçlü kılan en temel nitelikleri ise ulus-devlete karşı mücadeleyle belirlenmiş olmalarıdır.

John Berger der ki, "her imgede bir bakma rejimi yatar."[27] Diğer bir deyişle, manipülasyona uğramış ya da uğramamış, bütün imgelerin önemli ve ortak bir özellikleri vardır: Seyirciyi bir tür bakma biçimine sevkederler. Bakma rejimini tartışmaya açmak ise imgeler üzerine derinlikli düşünme ça-

[26] "Metodolojik milliyetçilik" ilk olarak Nina Glick Schiller ve arkadaşlarının kullandığı bir kavram olmuştur. Yazarlar özellikle göçle birlikte yurttaş, toprak, ulus ve bunun üzerine oturan bütün aidiyet, iyelik, samimiyet ve fedakârlık anlatılarını sağlayan izomorfilerin dağıldığını ifade eder, bu dağılmayla birlikte ortaya çıkan yeni ilişkisellikleri anlamakta zorlanan sosyal bilimlerin temel sorununun çoğu zaman ulus-devletin zihnî ve kavramsal tasarımını kıramayan öz sınırlılıklarının bir sonucu olduğunu, akademik özgürleşim için sosyal bilimlerin merak optiğini kaydırmak ve değiştirmek ihtiyacında olduğunu dile getirirler. Sosyal bilimlerin değişen dünyayı düşünümlemekte kendini güncelleyememesinin sebebini, metodolojik milliyetçilik olarak açıklarlar. Benzer doğrultuda, modernizmin ve ulus-devlet momentinin bakış ve imge düzenlemelerinin dışına sıçrayamamak ve tarihsel bir kavramsal repertuar içinde hapsolmak da metodolojik milliyetçilikle bağlantılandırılabilir kanaatindeyim. Bkz. Nina Glick-Schiller, Linda Basch ve Christina Szanton Blanc, "From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration", *Anthropological Quarterly*, cilt: 68, sayı: 1, 1995, s. 48-63.

[27] John Berger, *Görme Biçimleri*, çev. Yurdanur Salman, İstanbul: Metis, 1995, s. 10.

basını taze tutmakla mümkündür. Başka bir deyişle, imgeler üzerine düşünmekle "bakışın grameri" veya "bakma/görme etiği" üzerine düşünme arasında önemli bir bağlantı vardır.

Fotoğrafik imgelerin zamanla, mekânla ve bireysel/kolektif biyografiyle bağlantılarını, bugüne kadar yapılan araştırmalardaki araçsal kullanımlarından hareketle bilmemize rağmen, hâlâ onların sosyal yaşamdaki yeri ve iş görme biçimleri üzerine yeterince düşünmüyoruz. Oysa ki Edward Steichen, baktığımız fotoğraflarla ilintimizi çok gündelik ama canlı bir ifadeyle aktarı-vermektedir: "Baktığımız fotoğraflar da bize bakarlar"[28]. Fotoğrafların ikonik gücü, sadece benzeşik benzerliklerinden, sıklıkla öne çıkarılan kanıt niteliklerinden ve hatta *studium*'larından gelmez. Görünümlerden alıntı niteliğindeki fotoğraflarda gömülü ikonik etkinin kalıcı gücü, asıl *punctum*'dan, fotoğrafın çağrışımsal olan, bellekte adeta flaş imgeler gibi çakan zamanın gecikmiş ışınımını taşımaktan, zamana o bir defaya dönük hakiki temasından gelir.

Böyle bakıldığında, bir fotoğraf asla sadece kendisi değildir; o geçmişi tespit eden, şimdiyi kateden ve geleceği bir projeksiyon olarak konumlayan yanıyla bir "bellek-beden" inşa eder. Yine toplumsal bir inşa olarak aile nasıl bakışların sürekliliği yoluyla kurulmuşsa, ulus-aile için de aynı motivasyon iş başında olmuştur. Aile albümlerindeki mizansen fotoğraflar karşılıklı bakış ve onaylayışlarla kişiyi ve onun aileyle olan bağlarını teyit eder, güvenceye alırlar. Onlar üzerinden kişisel ve sosyal belleğin imgesel örgüsünü takip edebiliriz. Peki, bu yolculuğu kanlı bir projenin ve mizansen içeriklerin desteği sonucu oluşmuş olan büyük aileye (ulus-devlete) doğru genişlettiğimizde, karşımıza çıkan ulus albümündeki fotoğraflar hangi "bize" bakar ve kimliksel olarak hangi "bizi" teyit ederler? Bu soru, bizi yeniden devletin kendi ikonik imgelerine gönderir; nitekim albümlerde ancak ulus-biz üzerine güzellemeler yer bulur. Aile albümleri ideolojik olarak aileyi doğal, evrensel bir unsur olarak yerleştirirken ve onun şiddetini örterken, büyük ailenin fotoğrafları büyük ailenin (ulus-devletin) şiddetini örtecektir. Albümler, mitik aile/ulus söylemini kurmak üzere oluşturulmuş, steril ve mizansenle kontrol altında üretilmiş im-

[28] Bu ifade özellikle "aile fotoğrafları" bağlamında anlamını bulmaktadır. Fotoğrafta tanıdığımız kişiler de bizi tanırlar, bizi tanımlarlar. Ulus-aile kurgusu da aynı bağlamdan esin sağlamıştır kendisine.

Aile albümleri ideolojik olarak aileyi doğal, evrensel bir unsur olarak yerleştirirken ve onun şiddetini örterken, büyük ailenin fotoğrafları büyük ailenin (ulus-devletin) şiddetini örtecektir. Albümler, mitik aile/ulus söylemini kurmak üzere oluşturulmuş, steril ve mizansenle kontrol altında üretilmiş imge-metinlerdir.

Başlangıçta beri söylediğim üzere bu tartışma, albümlerde yeri olmayan, albümlerin kapısında gürültü yapan fotoğrafların tarafındadır. Ulus-devletin bellekten silinmesini arzu ettiği, fakat unutulamayan ya da unutulmaması gereken fotoğrafların yanındadır. Bu bağlamda, özellikle felaket, kıyım, savaş, hayatî değişiklikler getiren dönüm noktalarına ilişkin haber fotoğraflarının hâlâ yeterli ölçüde düşünüm mecrası olmadığı akılda tutulmalıdır.

Bu çalışmanın amaçlarından biri, fotoğrafların otonom güçleri ve toplumsal yaşamda iş görme biçimleri üzerine bir düşünüm yaratmak, onları analiz nesnesi olmaktan ziyade bellek içinde ve bellek adına iş gören "politik özneler" olarak merkezî bir yere koymaktır. Bunu söylerken kastedilen fotoğraflara "özcül" bir öznelik ve hakikat payesi vermek değildir. Onların tarihsel ve süreçsel "özne"liklerini tanımlayan en önemli unsur, toplumsal belleğe demir atma uğraşları ve kapasiteleridir; diğer bir deyişle eylemsellikleridir.

Burada konu edilen fotoğrafların toplumsal bellekte ne kadar süreyle tutunacakları bilinemez, bu ancak toplumsalın iletişimsel belleğinin canlılığına ve heterojenliğine bağlıdır. İletişimsel belleğe bir uyaran sağlamak, devlet şiddetini ifşa eden bu fotoğrafların söz, dağılım, etki, duygulanım ve bilgi alanının genişletilmesine hizmet etmek, bu fotoğrafların kayıtlı bellekte yinelenmek yoluyla yerlerinin pekişmesine mütevazı bir katkıda bulunmak, bu tartışma metninin diğer amaçlarındandır.

Türkiye'de Devlet Şiddetinin İkonlaşan İmgeleri: Kol Kırılır Yen İçinde

Engellenen imgelerin toplumsal belleğe tutunumu ancak alternatif kamusal mücadeleye koşut olarak, imgelerin mücadeleye dâhil olması doğrultusunda kültürel belleğin konusu haline gelebilir. Yukarıdaki tartışmalardan hareketle,

burada iktidar ve güç mekanizmalarınca ele geçirilen imgelerin karşısına, hegemonik olanın gücünü zayıflatan, onun homojen, steril, mitik resmî anlatısına karşı mücadele eden, söylemsel ve imgesel düzlemdeki yalanlarını faş etme kararlılığı gösteren imgeler koyulmaktadır. İmgelerin karşı karşıya getirildiği bu söylemsel mücadelede açıkça ulus-devletin şiddetini ifşa eden fotoğrafların anlatısına kulak verilmektedir. Bu imgeler kurgusal ulus-devlet gerçekliğine değil, varsayımsal hakikate eklenme uğraşındadırlar; hakikati ele geçirmek için değil, adaleti arama ufkunu sağlayabilmek için...

Türkiye bağlamında bu çalışmaya konu olacak ulus-devlet karşıtı imgeler repertuarı hiç de az değildir. Burada yakın dönemin bellekte henüz tazeliğini koruyan fotoğrafik imgeleri arasından bir seçme yapılmıştır. Çalışmaya konu olan ve son on yılda yayınlanan fotoğraflar içerisinden seçilen dört fotoğraf da ikonik niteliklerini tam da ulus-devletin söylemi ile çarpışma kapasitelerinden devşirdiler; en azından benim iddiam bu imgelerin sosyal medyanın da sunduğu olanaklarla birlikte, egemen ikonların ideolojik çarpıtmalarının karşısında, üzeri örtülen gerçeğin ikonik kanıtları olarak mücadele verdikleridir. Kendilerini toplumsal belleğin ve direnişin mücadele alanı olarak öne sürdüler. Bir yandan devletin şiddet yoluyla engellemeye, yok etmeye çalıştığı farklılıkları görünür kıldılar, öte yandan farklı toplumsallıkların resmî tarih ile çatışan kolektif biyografilerini kesintisiz bir bellek kaydı olarak not ettiler.

Fotoğrafların özne statüsünde değerlendirildiğini belirtmekle birlikte şunu da söylemeliyim: Fotoğraflar kamusal söylem alanına giren politik konumların ve aktörlerin çabaları ile dolaşımdaydı, kendi kendilerine dolaşmıyorlardı. Ama her bir karşılaşma fotoğrafların öznel iletişim kurma kapasiteleriyle birlikte, fotoğrafın özneye dönüştüğü durumları örnekliyordu. Diğer bir ifadeyle, bu imgeler bir parça da kendi kendilerine dolaşıyorlardı.

Burada seçilen, devlet şiddetini ifşa eden (dolayısıyla ulus-devlet albümünün dışına atılan) dört fotoğraf, Türkiye'nin son on yılında yaşanan dört örnek olayla ilgili haber fotoğrafları arasından seçilmiştir. Kronolojik bir sıralama izlenecek olursa, birinci fotoğraf devletin 19 Aralık 2000'de F tipi cezaevlerini protesto için yapılan açlık grevlerine karşı cezaevlerine yaptığı "Ha-

yata Dönüş Operasyonu"ndan bir karedir. İkinci fotoğraf 19 Ocak 2007'de öldürülen Agos gazetesinin genel yayın yönetmeni Hrant Dink'in fotoğrafıdır. Kocası tarafından sokak ortasında öldürülen Ayşe Paşalı cinayeti de, devlet şiddetinin uzandığı toplumsal bir kategoriye işaret ettiği için, Ayşe Paşalı'nın fotoğrafı üçüncü fotoğraf olarak çalışmada yerini almıştır. Ve son fotoğraf 28 Aralık 2011'de yapılan Roboski (Uludere) katliamının bir fotoğrafıdır: Toplumsal bellek bu fotoğraflardan kaç(ın)amamalıdır.

Söz konusu fotoğraflar, hem merkez medyada hem de sosyal medyada olabildiğince çok dolaşıma girmiş, kısa bir süre içinde birçok insanın aklına ve duygularına yerleşen, kolektif bellek örüntüsünü hareketlendiren bellek-imgelere dönüşmüşlerdir. Bu fotoğrafları bugün hemen herkes tanımakta ve hatırlamaktadır. Deneyin; birkaç kelimeyle olayı hatırlattığınızda, insanlar da size fotoğrafı aktaracaktır. Ya da tam tersi, onlara fotoğraf gösterildiğinde hemen olgusal hatlarıyla olayı söyleyiverecekleridir.

Burada popüler sanatın bir bileşeni olarak değil, dört örnek üzerinden olay temelli çerçeveler olarak fotoğraflardan söz edilmektedir. Bu fotoğrafların sosyal medyada aynı olayı aşağı yukarı aynı çerçeveden çeken, fotoğraflayanı belli olmayan birçok versiyonu dolaşmaktadır. Bu nedenle, burada kullanılan fotoğraflar, anonim bir kayda dönüşmüş kabul edilmektedir.[29]

Seçilen dört fotoğrafın bir diğer ortak özelliği, tahmin edileceği üzere devlet tarafından söylemsel olarak reddedilişleridir. Fakat hemen belirtilmelidir ki, buradaki söylemsel reddediş fotoğrafik içeriklerin reddi anlamına gel(e)memiştir. Zira bu fotoğraflar o kadar güçlüdür ki, devlet, göndergesiyle çakışık bu fotoğrafik göstergelerin yalan söylediğini öyle yekten iddia edememiştir. Ayrıca çekilen fotoğrafların merkez medya tarafından çekildiğini ve orada da dolaşıma girdiğini hatırda tutmak, devletin fotoğrafik içeriğe dönük olası reddiyesinin dikiş tutmayacağını tescilleyen ve fotoğrafların gerçekliğini güçlendiren bir diğer bilgi olarak önemlidir.

Fotoğrafları doğrudan yalanlayamayacağını bilen devlet, aslında özel-

[29] Çalışmada kullanılan fotoğrafların tam künyesini vermek konusunda elimden geldiğince titiz olmaya çalıştım. Ne var ki fotoğrafları çeken fotoğrafçıların isimlerine ulaşmam her fotoğraf için söz konusu olamadı. Bu tür durumlarda fotoğrafı indirdiğim web sayfasını vermekle yetinmek durumunda kaldım.

likle seçilen iki fotoğrafın kamuya ulaşmasını engellemek için özel çaba sarfetmiştir. 19 Aralık 2000 operasyonunun imgesi ve 28 Aralık 2011 Roboski katliamının imgesi, devletin sansür ve engelleme girişimlerine rağmen merkez medyanın merceği önüne dikilip, oradan da kamusala ulaşmışlardır. Fotoğrafların merkez medya tarafından çekilmesi, devletin bu fotoğrafların farklı politik grupların ve angajmanların politik manipülasyonları olduğu mazeretlerine sığınma şansını da elinden çekip almıştır.

Aynı güçlü yanları nedeniyle bu fotoğraflar, devletin reddiyeci/inkârcı söylemine direnmenin yanında, manipülatif ve çarpıtma amaçlı söylemlerine karşı da güçlü durmuşlardır. Devletin bu fotoğrafları kendisini doğrulayan bir manipülatif hamle ile kullanması, onları kendi söylemine angaje etmesi mümkün değildir; seçilen dört fotoğraf buna asla izin vermez, vermeyecektir.

Daha önce de söylediğim gibi, bu fotoğraflara dönük söylemsel reddedişle kastedilen seçilen fotoğrafların içerikleriyle ilgili değildir; zira bu ikna edici olmazdı. Burada reddedilen, fotoğrafların ikonik geçirgenliklerinin bizi sevkettiği kolektif bellek ve biyografilerdir. Reddedilen, bu fotoğrafların kapalı resmî tarihe açtığı delikten boşalan kurgusal "ulus"u parçalayan başka kolektifliklere ait bir bellek ve hatırlayış rüzgârıdır.

Medyanın yüzeysel ve pornografik imge rejimlerini de parçalayan bu fotoğrafların her birinde garip bir örtüklük vardır. Şiddeti örterek gösterirler; teşhirle değil, etik bir perdelemeyle bakışa aktarırlar. Kolay bakılabilir fotoğraflar değildirler, fakat haz uyandıran bir şiddetten de kendilerini dikkatle kurtarmışlardır.[30] Bu, belki de bir ön kurguya ve/ya mizansene izin vermeyen, kimi zaman da buna zaman tanımayan spontanlıklarından gelen bir güçtür. Bu fotoğrafların göndermede bulundukları kolektif bellek ve anlatıyla aralarında kopukluk ve manipülasyon değil, tam tersine dayanışma ve süreklilik vardır. Onların anlatısını ancak odağı dağılmış bir bakışla onlara dalıp giderek yakalayabilirsiniz, fotoğrafik yüzeye dalıp, içinden resmî kaydın dışına itilmiş olan kolektif belleğe doğru kulaç açmanız gerekir. Oysa ki, devletin kendi-

[30] Şiddetin hazzı ve kışkırtıcılığıyla bağlantılandırılan pornografik şiddet fotoğraflarından biri Habertürk gazetesinde 7 Ekim 2011 tarihinde çıkmıştı. Kadına yönelik erkek şiddetine ilişkin bu imge, büyük tartışma yaratmıştı. Şiddetin gösterilmesinde etik sorumluluk üzerine tartışmalar, Holocaust fotoğrafları üzerinden de yürütülmektedir. Şiddet ve haz ilişkisi geniş kapsamı nedeniyle bu metnin dışında tutulmuştur.

lik imgelerinin anlatısal tuzağını görmek için yapmanız gereken onların içine dalmak değil, tam tersine, "görünenin ardında ve içinde yatan görünmeyeni görmezden gelme kipi" olarak devreye giren "yüzey(sellik)lerini" kazımaktır. Çünkü onlar içinde anlatıya doğru bir yol açılan, anlatısı olan bir uzam gibi değil, ulus-devlet söylemini ambalajla sağlama alarak örten, sığ bir yüzey gibi iş görürler.[31]

Direnen Fotoğraflar

19 Aralık 2000: "Bizi, Altı Kadını, Diri Diri Yaktılar!"[32]

Bu fotoğraf 19 Aralık 2000 tarihinden. Fotoğrafın öncesini kısaca hatırlamak gerekirse, 26 Ekim 2000 tarihinde yaklaşık 20 cezaevinde 816 mahkûm, inşası başlayan F tipi cezaevlerine karşı açlık grevine başlamışlardı. Mahkûmlar, açlık grevinin 34. gününden itibaren grevlerini ölüm orucuna çevirdiklerini açıkladılar. Cezaevlerinin dışında, toplumda devletin F tipi cezaevi konusundaki inadına karşı güçlü bir muhalefet oluşmuştu ki, devlet 19 Aralık 2000'de sabaha karşı yaklaşık 20 cezaevinde birden ironik bir adlandırmayla "Hayata Dönüş" dediği kanlı bir operasyon başlattı. İkisi asker, 30'u mahkûm olmak üzere toplam 32 kişinin öldürüldüğü operasyon, medyanın kaydına kapatıldı. Ölüm oruçları sürecinde sıklıkla sorumlu habercilik anlayışından uzaklaşmak-

[31] Metinde başvurulan "yüzeysellik" tanımı Zeynep Sayın'a aittir. Sayın, *İmgenin Pornografisi*, s. 22.

[32] Fotoğraf üst başlıkları bu fotoğrafların veya onları yanlarına alarak bellek mücadelesi yapan toplumsal grupların öne çıkardığı ifadelerden seçilmiştir. Bu görüntü hem televizyonlarda video kayıt hem de basında Anadolu Ajansı'nın (AA) bir fotoğrafı olarak dolaşıma girmişti (bkz. *Radikal, 20 Aralık 2007*). Fotoğraf http://isirganus.blogspot.com/2010/12/hayata-donus-operasyonunun-uzerinden-10.html (erişim: 25.12.2012) sitesinden alınmıştır.

la ve hükümetle birlikte hareket etmekle eleştirilen medya, operasyon sürecinde artık resmen sürecin dışındaydı; medya çalışanları cezaevlerinin yaklaşık dört kilometreden daha yakınına sokulmadı.[33] Uzaktan ancak ileri derecede teknik yakınlaştırmayla *(zoom)* sarsıntılı görüntüler şeklinde izlediğimiz, tepesinden dumanlar yükselen, duvarları ve çatıları delinen bu binaların içinde tam olarak ne oluyordu? Bunu bilmenin olanakları devlet tarafından kapatılmıştı. Tam da böyle bir ortamda, cezaevinden ambulansla hastaneye getirilen, yüzü ve başının bir kısmı beyaz bir kremle kaplı mahkûm Hacer Arıkan, devletin medya üzerindeki ablukasını kırabildi. Ambulansın kapısından kendisini teslim almayı bekleyen jandarmalara doğru adımını atarken haykırdı: "Bizi, altı kadını diri diri yaktılar!" Kendi şiddetini görmesinler diye medyayı uzaklaştıran devlet, bu sesi de engelleyebilmiş olmayı çok isterdi. Devletin hayat kurtardığı yalanını faş eden bu "video imge" bugün devletin cezaevlerine dönük operasyonundan toplumsal belleğe taşınan ikonlaşmış bir bellek-imge olarak hâlâ varlığını sürdürüyor.[34]

19 Ocak 2007: "Hrant için Adalet İçin"[35]

İkinci fotoğraf Agos gazetesinin genel yayın yönetmeni Hrant Dink'in 19 Ocak 2007'de gazete binasının önünde katledilişini belgelemektedir. Hrant Dink'in fotoğrafı, toplumsal belleğe reddedilemez bir cinayetin açık olay-imgesi olarak yerleşmenin ötesinde, Ermeni toplumu ve kimliği açısından bellek geçirgen bir imgeye dönüştü; bu fotoğraf, Türkiye'nin ısrarla baskıladığı, Ermenilerin kolektif belleğinin diplerinden yükselen birçok travmatik hatıranın kristalleşmesi olarak ikonlaştı.[36]

[33] 19 Aralık Operasyonu'nda medyanın tutumuyla ilgili şu habere bakılabilir: "Medya Operasyona Ortak Oldu", http://eski.bianet.org/2006/12/18/89146.htm (erişim: 17.12.2012).

[34] Ölüm orucu operasyondan sonra da devam etti. Hrant Dink'in öldürüldüğü tarihte siyasi mahkûmların avukatlığını yapmış olan ve 5 Nisan 2006 tarihinde ölüm orucuna başlamış olan Behiç Aşçı hâlâ ölüm orucundaydı. 2000 ve devamındaki ölüm oruçlarında toplam 122 kişi hayatını kaybetti.

[35] Bu cümle, Hrant'ın katlinin hesabını sormayı sürdüren toplumsal muhalefetin en çok seslediği sloganlardan biridir. Anadolu Ajansı muhabiri Gürsel Eser'e ait fotoğraf https://picasaweb.google.com/lh/photo/SDjnPfn2U26KGJ-s-9NWFA (erişim: 07.01.2013) sitesinden alınmıştır.

[36] Konuyla ilgili 24 Eylül 2005 tarihinde yapılması planlanan *Ermeni Konferansı* hem devlet görevlilerinin hem de medyanın baskısına uğradı. Dönemin Adalet Bakanı Cemil Çiçek, konferans düzenleyicileri için "Bu hareketle bizi arkadan hançerlemişlerdir", dedi. *Sabah,* 24.05.2005; http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/ShowNew.aspx?id=321849 (erişim: 17.12.2012).

Hrant Dink'in katline ait bu fotoğrafın başka etkileri ve alımlanış biçimleri de dikkat çekti. Olayı yorumlayabilecek tarihsel arkaplân bilgisine sahip olan ve olmayan birçok insan, Hrant Dink'in yerde yüzüstü yatan imgesinde kaçınılmaz olarak "arkadan vurulmuşluk" halini tespit etti. Hrant Dink'e kendisini koruma ve savunma gibi bir şansın dahi verilmediği anı kaydeden bu fotoğraf, birçok insan için politik bir sorgudan da önce, vicdanî bir itiraza dönüştü. Olayın ateşlediği toplumsal duygulanımla birlikte, kısa bir süre için, yerde yatan kişinin politik ve etnik kimliği mesele olmaktan çıktı. Kitleyi duygusal olarak hareketlendirme açısından aslında anadamar imge rejimleriyle uyum gösteren bu fotoğraf, pek çok seyirciye şaşırtıcı şekilde başka bir geçici özdeşlik kurma kapısı açtı: Ayakkabısındaki küçük yırtık, Hrant Dink'in de tıpkı "bizim gibi, bizden biri" olduğunun göstergesi olarak okundu; garibân, mazlum gibi göndermelere de açılan bu hislenme, "halk"ın kendisi gibi gördüklerini kucaklama jestiydi adeta...[37] Dolayısıyla Hrant Dink'in cenaze töreninde yürüyen on binleri önemli ölçüde vicdan sıkışmasına ve duygusal isyana sevkeden biraz da imgenin aktardığı bu duygu ve aynı doğrultuda öngörülmez şekilde ortaya çıkan Hrant Dink ile özdeşleşme duygusuydu. "He-

[37] Cinayeti gerçekleştiren Ogün Samast'ın annesi de medya aracılığıyla üzüntüsünü ve Dink ailesine başsağlığı dileklerini bildirdi. *Hürriyet* Gazetesi 22.01.2007, http://www.hurriyet.com.tr/gundem/5821983_p.asp (erişim: 17.12.2012).

pimiz Hrant'ız, Hepimiz Ermeniyiz" sloganının, sadece birkaç günlük tanınan yas toleransından hemen sonra devletin hoşnutsuz uyarılarıyla karşı karşıya kalması ise devletin Hrant Dink'in öldürüldüğünün kesinliğini taşıyan bu fotoğrafın kulaç atmaya başladığı Ermeni kolektif belleğinin ağzını, aynı reddiyeci söylemle kapatmak telaşından olsa gerekti. Bir şeyin kırk kere söylenirse gerçekleşeceğinden korkan devlet, Türklere Türk olduklarını anımsatarak olaydaki sorumluluğuyla ilgili bağlantıya da ilk darbeyi vurdu.

Olaydaki devlet müsebbipliğinin öncesi vardı, sonrası da olacaktı. Hrant Dink'in katlinin müsebbipleri arasında her şeyden de önce ceza maddesi TCK 301 vardı. Zira Hrant Dink öldürülmeden önce "Türklüğü aşağılamak"tan yargılanıyor ve davanın kamusalda duyurulma biçimi nedeniyle, çeşitli devlet görevlilerini de kapsayan geniş bir profil tarafından sürekli tehditler alıyor, sözlü saldırıya uğruyordu. Ölümü bu tehdit ve saldırılarla bağlantılı şekilde geldi. Hrant Dink cinayetinin sorgusunda, olayda devletin dâhilini ortaya çıkaran birçok açık bağlantı ve bilgiye ulaşıldı. Bütün bu süreci göz önünde bulundurduğumuzda, olayın devlet eliyle işlenen bir "nefret cinayeti" olarak yorumlanabileceğini söylemek abartı olmayacaktır.

Devlet şiddetinin bir yanı açık uygulayımsal, gözlenebilir yanıyla ilgiliyse diğer yanı da, devletin kendi şiddetini süreklileştirmenin altyapısını düzenli olarak tazelemesiyle ilgilidir. Hrant Dink örneğinde devlet kendini yargı ile tazelemekte ve güvenceye almaktadır. Nitekim, mahkeme sonuçları olayda örgüt dahli olmadığı yönünde bir açıklamayla bunu açıkça ortaya koydu.[38] Altıncı yılı geride bırakmak üzere olduğumuz şu günlerde, sürmekte olan Hrant Dink davası hâlâ adalet adına bir sonuç üretmiş değil.

7 Aralık 2010: Ayşe Paşalı Cinayetinden Eril Devlet Sorumludur [39]

Ayşe Paşalı, 7 Aralık 2010 tarihinde eski kocası tarafından sokak ortasında bı-

[38] Bkz. Işıl Cinmen, "Dink Davasında Karar: 'Örgüt' Yok; Tuncel'e Beraat, Hayal'e Müebbet" http://www.bianet.org/bianet/insan-haklari/135507-orgut-yok-tuncele-beraat-hayale-muebbet, (erişim: 17.12.2012).

[39] Ayşe Paşalı cinayetinin devletin eril şiddetinin bir sonucu olduğu bir çok feminist grup ve hareket tarafından dile getirilmiştir. Fotoğraf http://www.hurriyet.com.tr/gundem/16616797_p.asp (erişim: 07.01.2013) sitesinden alınmıştır. Aynı sitede bu fotoğrafın ilk olarak 2009 senesinde *Habertürk*'te yayımlandığı belirtilmektedir.

çaklanarak öldürüldü. Paşalı öldürülmeden önce devletten defalarca koruma talep etmiş, bu taleplerine olumlu cevap alamamıştı. Tüm başvurulara rağmen, yurttaşını koruma sorumluluğu duymayan devlet, bu ölümden kendisine hiç bir pay çıkarmadı.

Ulus-devletin devreye soktuğu ideolojik işlemlemenin en derine nüfuz eden nitelikleri önemli ölçüde toplumsal cinsiyet düzenlemeleri içinde gömülüdür. Özellikle kadına yönelik şiddetin devletle bağlantısı, kurumsallaşmış kültürel, iktisadi ve siyasi ataerki nedeniyle görünüre zor gelir. Siyasi bir sorumlu tarif etmeyen, sorumluyu örten her şiddet durumunda şiddet banalleşir; bu durum, şiddete uğrayan grubun politik dilini kurmasını ayrı bir enerji ve çabanın konusu haline getirir.

Şiddet ile yetkilendirilmiş savaşçı erkek kahramanların güç birliği ve mitik anlatıları üzerine temellenen ulus-devletin eril bir inşa olduğu, kadınların ulus ile ancak "irtibatsızlık" ve anti-ulusal olmak üzerinden konumlandı(-rıldı)ğı, feministler tarafından sıklıkla ifade edilmiştir.[40] Ulus-devlet, tarihinin ve imgesinin uzağında tuttuğu kadınlar konusunda kendini ancak, onları güvenlikli aile alanı içinde sınırlayabildiği ölçüde yatıştırabilmiştir. Aile kadınları "yoksun fakat yükümlülükleri açısından alabildiğine vazifeli" tanımlayarak kıskaç altına almıştır.

Kendine savaş cepheleri tanımlamakta alabildiğine esnek olan

[40] Konu ile ilgili detaylı bir değerlendirme için bkz. Serpil Sancar, *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*, İstanbul: İletişim, s. 54-68.

ulus-devlet ve onun eril özneleri, pek çok örnekte cephe sınırını "tehdit" unsuru olarak gördüğü kadınların etrafına örmektedir. Bu doğrultuda, ulus-devlet ile ailenin şiddeti ve şiddeti örtme biçimleri arasında açık paralellikler vardır. Aynı nedenle, aile ile ulus-devleti (büyük aileyi) birbirine bağlayan en temel süreğenlerden biri olarak eril şiddeti anmak hiç de yanlış olmayacaktır. Ağırlıkla boşanmak, ayrılmak, kendi kararını vermek isteyen kadınların, eş, sevgili, eski eş vs. konumundaki erkeklerin saldırısına uğraması, erilliğin ideolojik işleme süreğeninin aileye uzanan ucunun en açık ve dramatik göstergelerindendir. Ayşe Paşalı cinayeti ise bunlardan sadece birisidir.

Kendine savaş cepheleri tanımlamakta alabildiğine esnek olan ulus-devlet ve onun eril özneleri, pek çok örnekte cephe sınırını "tehdit" unsuru olarak gördüğü kadınların etrafına örmektedir. Bu doğrultuda, ulus-devlet ile ailenin şiddeti ve şiddeti örtme biçimleri arasında açık paralellikler vardır. Aynı nedenle, aile ile ulus-devleti (büyük aileyi) birbirine bağlayan en temel süreğenlerden biri olarak eril şiddeti anmak hiç de yanlış olmayacaktır.

Ayşe Paşalı cinayetinin devletle bağlantısını evvela Paşalı'nın avukatı açıkça dillendirmiş; olayda devletin açık sorumluluğunun altını çizmiştir. Buna ek olarak, özellikle son beş yıldır kafasındaki toplum konfigürasyonunu, muhafazakâr değerlerle tanımlanan, sosyo-ekonomik bir birim olarak yeniden icat edilen "aile" üzerine bina eden, kadını hem özne hem kavram olarak ailenin içine kapatmak yoluyla görünmezleştirmeye çalışan devletin/hükümetin, en büyük kontrol ve şiddet yatırımlarından birinin kadın bedeni olması, kadın cinayetlerinin politik bağlamının ve düzeyinin açık göstergelerindendir.[41]

[41] Paşalı cinayetinde devletin sorumluluğuna işaret eden iki yazı için bkz. Burçin Belge, "A.P.'nin Katili Yalnızca Kocası mı?" (http://www.bianet.org/bianet/kadin/126797-a-p-nin-katili-yalnizca-kocasi-mi, (erişim: 17.12.2012)) ve Emek Bayrak, "Kadının Şiddetten Korunması İçin Eril Devlet Dönüşmeli" (http://www.bianet.org/bianet/diger/127481-kadinin-siddetten-korunmasi-icin-eril-devlet-donusmeli, (erişim: 17.12.2012)). Devletin eril şiddetinin toplumsal olarak kurumsallaştığı değerler nedeniyle erkeklerin kadına yönelen şiddetinin oranında Türk Psikiyatri Derneği'nin açıklamasına göre, son yedi yılda yüzde 400 artış yaşandı. 2005'ten bu yana, yaklaşık 4000 kadın erkek şiddeti sonucunda yaşamını yitirdi. İlgili haber başlıkları için bkz. "Kadına Şiddet Her Geçen Gün Artıyor", (http://www.ntvmsnbc.com/id/25189729 (erişim: 17.12.2012)) ve "4000 Kadın Öldürüldü", (http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalDetayV3&ArticleID=1066278&CategoryID=77, (erişim: 17.12.2012)).

Paşalı'nın ölümünden önce dünyaya bıraktığı, doğrudan kendisine bakanlara bakan bakışları, bu fotoğraf dolayımıyla belleğimizin kaydına giren bir hatırlama figürüne, devlet otoriteleri tarafından genellikle bir bilgiye dahi dönüşmeyen kadına yönelik şiddetin kanıt ikonuna dönüştü. Fotoğraf, Paşalı'nın henüz yaşadığı günlerden birinde çekilmiş; boşandığı kocasıyla yan yana ama o, kendisine ısrarla bir şeyler söylediği anlaşılan adama değil, kendini çerçeveleyen imgenin dışına doğru bakıyor; bizim fotoğrafik bir zaman geçişiyle birlikte kendisine yönelecek olan bakışımızla randevulaşıyor.

Ayşe Paşalı'nın aldığı darbelerle adeta bir maskeye dönüşen yüzünde açık bir kayıtsızlık var. Dahası, bu maskeli ifadede acı eksik... Ama bu eksiltiyle örtülmüş bakış, bizim bakışımızla kendisininki arasına suçlayıcı, sorgulayıcı ve çağrıcı bir bellek geçidi yerleştiriyor: Fotoğrafik bellek bütün kadınların bedenini katediyor. İşte bu yüzden, baktığımız fotoğraflar da bize bakar, bizi tanırlar; kadınlar ile Ayşe Paşalı arasında direngen bir bellek tanışıklığı var.

28 Aralık 2011: "Yatıyoruz Kalkıyoruz Uludere Diyoruz!"[42]

Yılbaşından iki gün önce, 28 Aralık 2011 tarihinde, akşam 21.37'de Türkiye-Irak sınırında bir katliam yaşandı. İki Türk F16 uçağı, yaşları 13 ilâ 40 arasında değişen, sınır kaçakçılığıyla geçinen 34 sivili üzerlerine ateş açmak suretiyle öldürdü. Ana-akım medya olayı yaklaşık 14 saatlik bir gecikmenin sonunda gördü. Yeni iletişim teknolojileriyle karakterize edilen böyle bir dönemde, medyanın olayı haberleştirmede gösterdiği yavaşlık, hükümet sansürünün en açık göstergesi oldu. Birkaç gün sonra, Genel Kurmay Başkanlığı katliamın sivillerin PKK militanı olduğuna dair bir bilgiden kaynaklandığını söyledi, olayı operasyon hatası olarak niteledi. Ülkenin başbakanı askere teşekkürünü ve desteğini açıkladı. 34 insanın ölümünün neden ve kimin emriyle gerçekleştiğine dair bilgi, sorumluluk ve özür açıklamak bir yana, tam tersine devlet sorumluları tarafından ölenlerin PKK'ye hizmet ettiği yönünde açıklamalar ya-

[42] Başbakan Erdoğan 26.05.2012 tarihinde Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu ve Avrupa Parlamenterler Forumu'nca düzenlenen Uluslararası Nüfus ve Kalkınma Konferansı'nda, "Yatıyor kalkıyorsunuz Uludere diyorsunuz. Her kürtaj bir Uludere'dir diyorum", demişti (Radikal, 27.05.2012). Bu söze cevaben Mazlumder "Yatıyoruz kalkıyoruz Uludere diyoruz", sözleriyle eylemsel bir etkinlik başlattı, tam gün açtığı stantlarda Uludere'nin fotoğraflarını paylaştı, unutmama ve hesap sorma çağrısı yaptı. Fotoğraf http://dir.groups.yahoo.com/group/Diyarbekir/message/34979 (erişim: 07.01.2013) sitesinden alınmıştır.

pıldı, katliam meşrulaştırılmaya çalışıldı. İçindeki şiddeti kabul etmek bizzat varlığı tarihsel bir hata olan ulus-devleti ne tamir eder ne de terapi; şiddetini kabul etmesi varlığını feshetmesi anlamına gelir... Nitekim başbakan olayı aydınlatmayı taahhüt etmek yerine, ailelere yüklü tazminat ödemesi yapılacağını bildirdi. Aileler devletin "kan parası"nı kabul etmedi, hâlâ bir açıklama, resmi özür ve adalet bekliyorlar.

Bu fotoğraf, hükümetin medyaya dikte ettiği otosansür aracılığıyla gözlerden ırak tutmak istediği gerçeğin imgesi olarak, sansür sınırını kaçınılmaz olarak kırdı, kendini yılbaşı eğlencesine hazırlayan kamusal gündemin ortasına düştü. Türkiye'nin siyasi ve ahlakî egemen söylemini, resmî dilini yırttı; saklama uğraşına girdiği gerçeği ifşa etti. Bu fotoğraf, Türkiye devletinin şiddetinin en açık göstergelerinden biri oldu. Kürt halkının kolektif biyografisindeki toplumsal trajedilerden birisi olarak, toplumsal belleğine çengel attı; bir yığın travmatik hatırlamanın tüm bilgisel ve duygusal bileşenleriyle sökün etmesini beraberinde getirdi.

Hrant Dink'in fotoğrafındaki gibi burada da öldürülmüş olanların bedenleri, bakışlarını ve yaşama dair olası sorularını tarihten çekmiş, kendileriyle birlikte örtmüştü. Bu fotoğrafların güçleri, tam da toplumun belleğine bir yarık açmak arzusundaki sessizliklerindeydi. Fotoğrafı bir yüzeyden ziyade içe doğru açılan bir hatırlama anaforuna dönüştüren etki, Roboski katli-

Fotoğrafı bir yüzeyden ziyade içe doğru açılan bir hatırlama anaforuna dönüştüren etki, Roboski katliamının fotoğrafında (ve Hrant Dink'in fotoğrafında) geride kalanları suçlayıcı ve sorumluluk yükleyici bir bakışımsızlıkla baş başa bırakmasından geliyordu. Fotoğraftaki hiçbir bakış fotoğrafın dışına çıkmıyordu; zaman-mekân ve bakış fotoğrafın içinde sıkışıp kalmıştı. Bu fotoğrafı harekete geçirecek, dillendirecek "anlatı" dışsal bir bileşene, geride kalanların sözcelerine havale edilmişti. Fotoğrafik içeriğin bu dünyaya doğru kararlılıkla susması, ulus-devletin gereğinden fazla gevezeleşen, saldırgan söylemine karşı etkili bir cevaptı.

Tamının fotoğrafında (ve Hrant Dink'in fotoğrafında) geride kalanları suçlayıcı ve sorumluluk yükleyici bir bakışımsızlıkla baş başa bırakmasından geliyordu. Fotoğraftaki hiçbir bakış fotoğrafın dışına çıkmıyordu; zaman-mekân ve bakış fotoğrafın içinde sıkışıp kalmıştı. Bu fotoğrafı harekete geçirecek, dillendirecek "anlatı" dışsal bir bileşene, geride kalanların sözcelerine havale edilmişti. Fotoğrafik içeriğin bu dünyaya doğru kararlılıkla susması, ulus-devletin gereğinden fazla gevezeleşen, saldırgan söylemine karşı etkili bir cevaptı. Roboski katliamının bu fotoğrafı, devlet söyleminin bütün reddiye söylemlerine karşı direnç noktasına dönüştü, unutuşun karşısına bir hatırlama figürü olarak yerleşti.

Bütün fotoğraflar *memento mori*'dir, diğer bir deyişle, ölümü akıldan çıkarmamaya yarar, diyordu Sontag; Barthes ise benzer doğrultuda, fotoğraflara bakarken kendini "O ölecek" cümlesini çağıran zihninden bir türlü kurtaramadığını anlatır; fotoğraflar ona "O ölecek", der.[43] Oysa ki, bu dört fotoğraftan ikisi, Hrant Dink'in ve Roboskili 34 kişinin fotoğrafları, ölümün eşiğini geçmiştir; onların üzerleri, bakışları, sesleri ölümle örtülmüştür.

Ayşe Paşalı'nın fotoğrafında ise "bu ölecek" cümlesi ölümün dehşetli inanılmazlığıyla ifade bulma ihtimalinden kurtulmuş, bilakis yüksek olasılıklı bir kestirim cümlesine dönüşmüştür; onun öleceği kehanet değil tespittir artık... Nitekim Paşalı bu fotoğraftan kısa bir süre sonra ölmüştür. Beyaz bir kremle örtülmüş yüzüyle Hacer Arıkan, dört fotoğraf arasında devlete ışığı

[43] Barthes, *Camera Lucida*, s. 88.

sönen imgesiyle değil, tam aksine sesiyle kafa tutan, devletin büyük sansür yatırımıyla örttüğü gerçeği bir çırpıda haykıran tek örnek olarak diğerlerinden güç ve etki anlamında ayrışır. Bu fotoğraf ölümü dışarı itmiştir. Buna rağmen, bir bellek imge olarak toplumsal hafızada yer tutan fotoğrafın bellekteki yeri ölümle bağ kurar; zira fotoğrafik yüzeyin içine doğru genleşen toplumsal bellek, devlet şiddetinin sebebi ve sonucuna dönüşen ölüm oruçları ve hatta devlet dâhilindeki tüm politik cinayetlerle bağ kurmaktadır.

Bu fotoğraflar bizzat fotoğrafik yüzey olarak belleğin ve direnişin alanlarına *(sites of memory, resistance of memory)* dönüşmüşlerdir.[44] Feministler ve kadın örgütleri, kadına yönelik şiddeti politik bir şiddet olarak çerçevelemekte ve devletin kadına yönelik sistematik şiddet altyapısını yüzüne vururken, unutuşun temas edemeyeceği bir bellek mahalli yaratmakta, burada başvurulan Ayşe Paşalı fotoğrafına özellikle ve özenle işaret etmekteler: Bunu unutma... Hrant Dink'in imgesi de aynı şekilde adalet talebinin somutlanmasında, devletin şiddetine karşı mücadele ve ifşa çabasında olan toplumsal platformlara bir adresi, cinayet mahallini hatırlatmaktadır. İmge, zaman-mekândan kopup bize ulaşan bir bellek mahalli olarak, toplumsal unutuşa tutulmak ihtimaline karşı belleği sürekli hatırlatışla uyarmaktadır: Bunu unutma... Elbette Roboski'nin fotoğrafı, benzer şekilde Türkiye devletinin saldırgan söylemine karşı direnen bir zaman-mekân olarak yaşamaktadır. Bunun en açık cevabı Başbakan'ın "Yatıyorlar kalkıyorlar Uludere diyorlar" ifadesine karşı gerçekleştirilen direnme çağrısında verilmiştir. Fotoğraflar "Yatıyoruz, kalkıyoruz Uludere diyoruz" ifadesinin gerçek mekânına dönüşmüştür.

Sonuç: Bellek ve Direnişin Mekânı Olarak Fotoğraflar

Bu yazıya konu olan imgeler, ikonik güçlerini özcül bir hakikat iddiasına dayanarak değil, söylemsel bir mücadele arenasına girerek, devletin hesabını vermediği şiddet vakalarının karşısında ifşa vazifesiyle sağladılar. Toplumsal belleği içine soğuran ve kendinde cisimleştiren fotoğrafik bir yüzeyselliğe düşmediler. Aksine, reddedilemez bir gerçeklik parçası olarak, belleğin hatırlama sinirlerini harekete geçiren bir tür uyaran olarak etki gösterdiler ve gösteriyorlar. Bakanı içine çeken, onu tarihin suçu karşısında tutum almaya çağıran,

[44] El-Ibiary, "Affective imagery and collective memory", s. 49-66.

yer yer suçlayan bu fotoğraflar asla devletin kendi söylemine eklemleyebileceği fotoğraflar olmadılar; tam tersine, devletin karşısına dikildiler, dilinin ve söyleminin örttüğü yalanları ifşa ettiler. Devlet şiddetinin ifşasıyla birlikte bir tarihsel uğrağın en ağır verilerinden biri olan ulus-devlet yapılarının ayrımcı, kendi ulus-kimlik kurgularının dışına düşen her tür farklılığa karşı saldırgan söyleminin, Türkiye örneklerindeki görünümlerini açığa çıkardılar. Makbul vatandaşlığın Türk, Sünni Müslüman, Erkek, Heteroseksüel kurgusunu sürekli olarak kırılmaya uğrattılar. "Ulus"un "kendilik" anlatısını ören kurgusal biyografinin değil, tam tersine, ulusun görmezden geldiği kolektifliklerin belleğini desteklediler; buradaki fotoğrafik imgelerde Kürt, Ermeni, Kadın ve Sol/Sosyalist kolektifler örneklendi. Oysa ki devletin şiddet çetelesi bundan çok daha kabarıktır. Yukarıdakilere ek olarak, çocuklara yönelen devlet şiddetinin örneği olarak Mardin Kızıltepe'de güvenlik güçlerinin açtığı ateş sonucu babasıyla birlikte öldürülen 12 yaşındaki Uğur Kaymaz (21 Kasım 2004) ve Diyarbakır Lice'de bir patlama sonucu yaşamını yitiren 14 yaşındaki Ceylan Önkol katli hatırlanabilir (28 Eylül 2009). Her iki çocuğun vesikalık son bakışları belleğimize asılı bir imge olarak varlığını sürdürmektedir. Yabancılara yönelik şiddetin simge ismi olaraksa 20 Ağustos 2007'de gözaltında öldürülen Festus Okey belleğimizin unutmamakla sorumlu yüküdür[45].

Özellikle belirtilmelidir ki, bu fotoğrafların ikonik güçleri devletin şiddetine dönük ifşa ve mücadele potansiyelleriyle sınırlı değildir. Berger'in

[45] Festus Okey'in ilgili fotoğrafı için bkz. http://bianet.org/files/doc_files/000/000/391/original/festus%20okey%C3%BCrler_t%C3%BCrkiye.jpg (erişim tarihi: 02.02.2013).

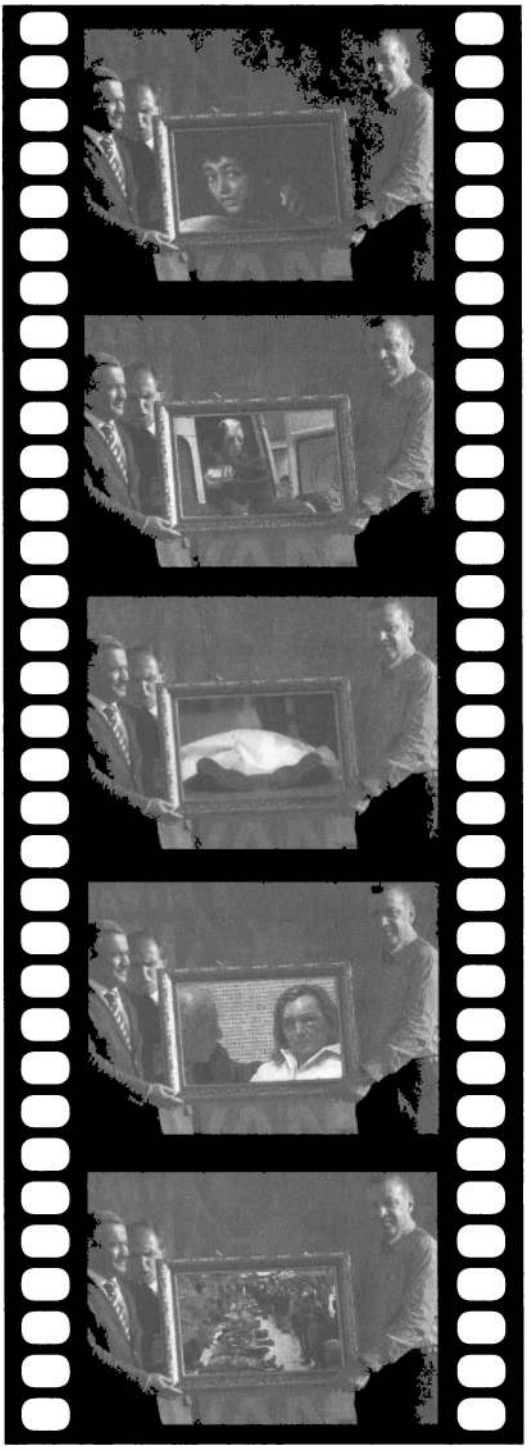
"her imgede bir bakış rejimi yatar" ifadesini bizzat kendi imgesel nitelikleriyle hatırlatırlar bize; onlar kendilerine bakandan özgül bir bakma/izleme rejimi talep ederler. Aç bir görme iştahıyla imgeye odaklanan, tüketici ve pornografik bir merakla tanımlanan bakış, bu imgelerin talep ettiği bakış değildir. Derinleşme kapasitesi imgenin yüzeyine çarptığı yerde bitiveren bu tür bir bakış, ancak kendini ideolojik örtmecelerle var kılan ulus-devletin imgeler pedagojisine dâhil olabilir. Buradaki imgeler ise daha ziyade imgeyi anlatmaya, konuşmaya davet eden, ikonografik olarak bağlama ve belleğe doğru açılan, geçirgenleşen bir forma sevkeden, imgenin karşısında bakışını indiren, düşünceli bir bakış talep ederler.

Bu fotoğraflar, fotoğrafik tekniğin, gerçeğin bir kesitinin günümüze taşınan gecikmiş ışınımı olduğunu, dolayısıyla kendilerinin gerçeğin bir parçası olduklarını iddia ederler. Fakat bu asla görmek ile bilmeyi eşitleyen bir söyleme düşmek anlamına gelmez. Böylesi bir iddia, Kartezyen perspektifçiliğin getirdiği, medyanın ideolojik olarak yapılanmış imge rejimine ait bir çerçevedir; ikon imgeler varsayımsal hakikatin eşiğiyle değil, üstü örtülen gerçekliğin belleğe açılan geçidiyle ilgilidirler.

Bu imgeler, izleyiciyi yavaşlatmak, onların bakış konvansiyonlarını/teamüllerini dönüştürmek ve kamusal alanı daha düşünümsel bir perspektifle beslemek arzusundadırlar. Bakış rejimlerinin ideolojik denetim ve etki altında olduğunun farkındalığıyla birlikte bu imgeler, aynı zamanda seyirci/izleyici konumunu eleştirel bir şekilde dönüştürmenin de mücadelesini verirler. Onların ikonlaşma serüvenlerinde sadece şiddeti ifşa duygusu değil, imgelere gömülü bakış rejimlerini dönüştürme arzusu da belirleyicidir. "Dünyaya bakışımız, dünya karşısındaki tavrımıza bağlıdır", diyordu Robins.[46] Burada seçilen görüntüler de düşünümle örgütlenmiş bir tavrı araştırırlar bize yönelen eksik bakışlarıyla...

Bu yazı burada bitiyor. Fakat devlet şiddetini ifşa etmek üzere karşı mücadele hattında duran ve direnişin alanına dönüşen fotoğrafların mücadelesinin sonlanmadığını söylemeli. Yeni medya olanaklarıyla birlikte sosyal medya ortamları, fotoğrafların yeni imgesel kombinasyonlarla hesap sormayı

[46] Robins, *İmaj*, s. 260.



ve toplumsal belleği uyarmayı sürdürdüğünün açık örneklerini sağlıyor. Bunlardan bir örnekler setini göstererek bu yazıyı sonlandıracağım.

Aşağıdaki fotoğrafik düzenlemeler ve benzerleri sosyal medyada dolaşıma girmiş, anonim nitelikleriyle bu tartışmaya eklenmişlerdir. Van Depremi'nde hayatını kaybeden Yunus Geray'ın fotoğrafının, altın varaklı çerçeveye sıkıştırılmış bir hediyeye dönüşmesi, bireysel yaratıcılığın ortaya çıkardığı aşağıdaki türde imge düzenlemelerini getirmiş, bu çalışmaya da konu olan, toplumsal belleğin mücadeleci ikon-imgeleri kompozisyondaki yerlerini almıştır.[47] Politik bir ironiyle bir araya getirilmiş ve sosyal medyada paylaşılmış olan bu fotoğraflar aracılığıyla devletin şiddeti bizzat devletin temsilî ellerine tutuşturulmuştur.

[47] Van İl Başkanı Abdullah Aras, AKP'nin 4. Olağan Genel Kongresi'nde Başbakan'a Van Depreminde hayatını kaybeden Yunus Geray'ın çerçeveli fotoğrafını hediye etti. Fotoğraf http://sehirneder.com/wp-content/uploads/2012/10/altinvaraklicerceve.jpg (erişim: 07.01.2013) adlı siteden alınmıştır.

İŞSİZLERİ ÖRGÜTLEMEK: İRAN VE ARJANTİN DERSLERİ

SONER TORLAK*

Latin Amerika ve Ortadoğu'nun temel ortak noktasının, Batı merkezli sosyoloji ve siyaset biliminin bu iki coğrafyayı belirli bir istisnailikle ele alması ve buradaki siyasal/toplumsal süreçleri de yine bu tür bir istisnailikle malûl sayması olduğu söylenebilir. Hatta öyle ki, özellikle ABD merkezli üretilen sosyolojik/siyasal analiz metinleri incelendiğinde, aşikâr bir Şarkiyatçılığın yanı sıra (yeni bir kavram uydurmak gerekirse) bir tür Latiniyatçılığın varlığı da göze çarpar.[1]

Ortadoğu'da tarih boyunca bastırılmış ve yeniden ortaya çıkmış isyanların tarihi, Batı merkezli kuramlarca ağırlıklı olarak "Arap Sokağı" kavramlaştırması içinde ele alınmaktadır.[2] "Arap Sokağı" kavramı, Ortadoğu

* Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Doktora Öğrencisi.

[1] Asef Bayat, "Ortadoğu Toplumları Üzerine Çalışmak: Karşılaştırmalı Düşüncenin Şartları ve Türleri", *Ortadoğu'da Maduniyet* içinde, ed. ve çev. Özgür Gökmen, Seçil Deren, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, s. 11-17.

[2] "Arap Sokağı" kavramının geçmişi kısaca şöyledir: Wyndham Lewis, 1931 yılında yayınlanan *Hitler* kitabında, Hitler'in yükselişinin "sokağa egemen olmasından" kaynaklandığını yazmıştır. Buradaki sokak kavramı, bir ülkenin kamuoyunun hakiki görüşünü yansıtan siyasal alan olarak ele alınmıştır. Kavram 1950'li yıllarda Arap dünyasında da yankı bulmuş, Lübnanlı siyaset bilimciler, baskı altındaki işçi sınıfını tanımlarken, "sokak" kavramına referans vermişlerdir. 1970'te New York Merkez Üniversitesi'nden Robert R. Sullivan tarafından ABD akademi çevrelerinde ilk defa "Arap sokağı" kavramı kullanılmıştır. Sullivan'ın "Arap ülkelerinin siyasal hissiyatları ve eğilimleri" üzerinden düşündüğü kavram, 1980'lere gelindiğinde, başta *Foreign Affairs* dergisi çevresi olmak üzere ABD'li neo-muhafazakâr *think-tank*ler tarafından, bahsettiğimiz olumlu anlamda kullanılmaya başlanmıştır. İlk Filistin İntifadası'ndan hareketle, "genelde sessiz ancak anlık bir söylem ya da olay karşısında birden patlayan, irrasyonel ve duygusal bir kamuoyu" anlamına gelmek üzere kullanılan "Arap Sokağı" kavramına, Batı ana akım medyasında 11 Eylül sonrasını, Kur'an protestolarını ve hatta Mısır ve Tunus'taki ekmek isyanlarını ele alırken başvurulduğunu görmek mümkündür. İranlı siyaset bilimci Asef Bayat ise 1997 yılında yazdığı *Sokak Siyaseti* kitabında bu kavramı gayriresmi ağların işlediği bir siyasal toplumsal alan olarak tarif ederek, kavrama olumlu bir nitelik yüklemiştir. Bkz. Brian Palmer, "So, What's With the Arab Street", http://www.onthemedia.org/2011/feb/04/what-is-the-arab-street/, (erişim: 23.12.2012).

halklarının genellikle belirli bir tevekkül ve itaat ahlakıyla siyasal otoritelerin meşruiyetini kabullendiklerine ancak belirli bir noktada ve genellikle de "sudan bir sebep sonucunda" denetimsiz, ortak bir akla sahip olmayan ve saman alevi gibi parlayıp sönen isyanları tertiplediklerine işaret etmektedir. Bu bakış açısının yüzlerce örneğinden birkaç tanesini Filistin direnişinin nedenlerinin kavramsallaştırılmaya çalışıldığı analizlerde görmek mümkündür. Filistin'de İntifadaların örgütlenmesi, genellikle İsrailli devlet adamlarının dikkatsiz ve münferit açıklamaları ya da eylemlerine dayandırılmaktadır.

Latin Amerika da benzer analizlerden nasibini fazlasıyla almaktadır. Latin Amerika'daki devrimci süreçleri, popülist *cuadillo*ların (askeri şeflerin) peşinden körü körüne giden akılsız kalabalıklarla açıklamak, her ne kadar şu aralar pek revaçta olmasa da, halen Batı merkezli "düşünce kuruluşları"nın yayınladığı makalelerin temel önermesi durumundadır.[3] Latin Amerika analizlerinde halkın büyük bir bölümünün sistematik biçimde siyasal ve ekonomik süreçlerden dışlanması, mülksüzleştirilmesi, yoksullaştırılması ve yoksunlaştırılması ancak bu ülkelerdeki sistemlerin halkı akılsız isyanlara kışkırtacak dikkatsizlikleri olarak kavramsallaştırılmaktadır. Öte yandan Latin Amerika ve Ortadoğu'yu ele alırken bir başka ciddi yöntemsel hataya da kısaca değinmek yerinde olacaktır. Bu coğrafyaların istisnailiğini en uç noktasına kadar götüren "kendine özgücü" bakış açıları, bu iki coğrafyayı ele alan analizlerde bir diğer önemli yöntem hatasının yolunu açmaktadır. Ortadoğu'nun bir Müslüman coğrafyası olduğunu vurgulayan ve birçok toplumsal örgütlenme biçiminin "Müslüman mahallesinde salyangoz satmakla eşdeğer" olduğuna işaret eden, toplumsal yapının ve bu yapıdaki değerler sisteminin oluşumunda ekonomik süreçlerin etkilerini tamamen göz ardı eden bu bakış açısı, Şarkiyatçılığı bir başka biçimde yeniden kurmakta ve bu coğrafyadaki emeğin, piyasanın ve devletin örgütlenme biçimlerini küresel kapitalist sistemden tamamen bağımsızmış gibi ele almaktadır. Yine Latin Amerika örneğinde, bu coğrafyayı

11 Eylül'den sonra özellikle *Wall Street Journal* gazetesi, "İrrasyonel Arap Sokağı" kavramını kullanmaya başlamıştır.

[3] Hem Ortadoğu hem de Latin Amerika'ya ilişkin bu türden Batı merkezli yaklaşımların amiral gemisi *Foreign Affairs*'te böyle pek çok makale bulunmaktadır. Bunlardan öne çıkanlarından birkaçı için bkz. Don Peretz, "Intifadeh: The Palestinian Uprising", *Foreign Affairs*, Yaz 1988; Francisco Rodriguez, "An Empty Revolution: The Unfullfilled Promises of Hugo Chavez", *Foreign Affairs*, Mart-Nisan 2008.

bir tür "isyanlar diyarı" ve buradaki halkları da "her an isyan etmeye hazır, bağrında Latin ateşi yanan küçük kahramanlar" olarak görmek yönünde bir eğilim vardır. Latin Amerika'da gerçekleşen özgün direniş ve isyan pratiklerini bu halkların fıtratında bulunan bir tür "Prometheus'un sönmeyen ateşiyle" açıklamak, sadece Latin Amerika'daki bu pratiklerden dersler çıkarmamızı engellemekle kalmamakta, fıtratımızda bu ateşin olmaması nedeniyle bizlerin "burada" umutlu olmamıza dair en ufak bir açık kapı bile bırakmamaktadır.

Latin Amerika ve Ortadoğu'yu bir arada ele almaya cüret etmemize neden olan şeylerden ilki, küresel kapitalist sistemin türdeşleştirici etkisidir.[4] Yerel kültürlerin ve tarihlerin melez tiplere ve farklılaşmalara yol açarak, küresel kapitalizmin türdeşleştirici etkisinde önemli kırılmalar yaratıkları ve her bir ülkede özgün sermaye birikim süreçlerine yol açtıkları doğrudur. Ancak kapitalizmin etkilerini tarihsel bir dünya sistemi olmasına referansla ele aldığımızda, Latin Amerika ve Ortadoğu'nun, kendi özgünlükleri mutlaka saklı kalmak koşuluyla, siyasal, ekonomik ve toplumsal örgütlenme biçimlerinde kayda değer benzerliklere giderek daha fazla sahip olduklarını söylemek de yanlış olmayacaktır. Küresel kapitalizmin uluslararası örgütlenişinin ve yeniden üretiminin merkez ülkelerden çevre ülkelere benzer baskılarda bulunduğu, çevre ülkelerin pazarlarının (ki bu mekanizmadan muaf bir ülke bulunmamaktadır) benzer biçimde inşa edildiği, merkeze doğru kaynak aktarımının yine benzer süreçlerle ve

Latin Amerika örneğinde, bu coğrafyayı bir tür "isyanlar diyarı" ve buradaki halkları da "her an isyan etmeye hazır, bağrında Latin ateşi yanan küçük kahramanlar" olarak görmek yönünde bir eğilim vardır. Latin Amerika'da gerçekleşen özgün direniş ve isyan pratiklerini bu halkların fıtratında bulunan bir tür "Prometheus'un sönmeyen ateşiyle" açıklamak, sadece Latin Amerika'daki bu pratiklerden dersler çıkarmamızı engellemekle kalmamakta, fıtratımızda bu ateşin olmaması nedeniyle bizlerin "burada" umutlu olmamıza dair en ufak bir açık kapı bile bırakmamaktadır.

[4] Kapitalizmin türdeşleştirici etkilerini formüle eden ve özellikle işsizlik bağlamında tartışan bir yazı için bkz. Metin Özuğurlu, "Türkiye'de Güvencesiz Çalışma ve Sınıflar Mücadelesinin Yeni Gündemi", *Küreselleşmeye Güney'den Tepkiler* içinde, ed. Ceyhun Gürkan, Özlem Taştan, Oktar Türel, Ankara: Dipnot Kitabevi, 2006.

mekanizmalarla gerçekleştiği söylenebilir.

Buradan hareketle, bu benzerliklerin şekillendirdiği ortak zemin dâhilinde, yine yerel özgünlükleri saklı kalmak kaydıyla oldukça benzer direniş hareketlerinin ve isyanların örgütlendiğini söylemek de doğru olacaktır. Üçüncü Dünya olarak adlandırılan çevre ülkelerdeki toplumsal dönüşüm süreçlerinin benzerliği, bizi, bu iki coğrafya hakkında karşılaştırmalı bir analize girişebilmek yönünde cesaretlendirmektedir. Bu anlamda, örneğin İran Devrimi öncesi, sırası ve sonrasında gerçekleştirilen toprak, işyeri ve konut işgallerine, Mısır ve Cezayir'de öne çıkan hak talebi eksenli halk hareketlerine ve Irak'taki uzun süreli silahlı ulusal kurtuluş hareketine benzer isyan pratiklerinin Latin Amerika'da da yaşandığına işaret etmek önemlidir ve "işsiz hareketi" de yine bu iki coğrafyada karşılaştırmalı olarak ele alınabilecek denli ortak noktalara sahip bir "direniş biçimi" olarak ele alınmalıdır.

Bu yöntemsel vurguların ardından, Latin Amerika ve Ortadoğu'yu hem genel olarak hem de konumuz olan işsiz hareketleri bağlamında bir arada ele alabilmeyi mümkün kılan pratik referanslara geçelim. Küresel kapitalist sistemin türdeşleştirici etkisi dâhilinde az önce tartıştığımız süreçlerin, uluslararası bir pazara bağlı ulusal pazarların mevcut olduğu her ülkede benzer sonuçlara yol açtığı ortadadır. Sistemin, yapısal uyum programları, serbest ticaret anlaşmaları, petrol imtiyazları, yetmediği yerde uluslararası abluka ve

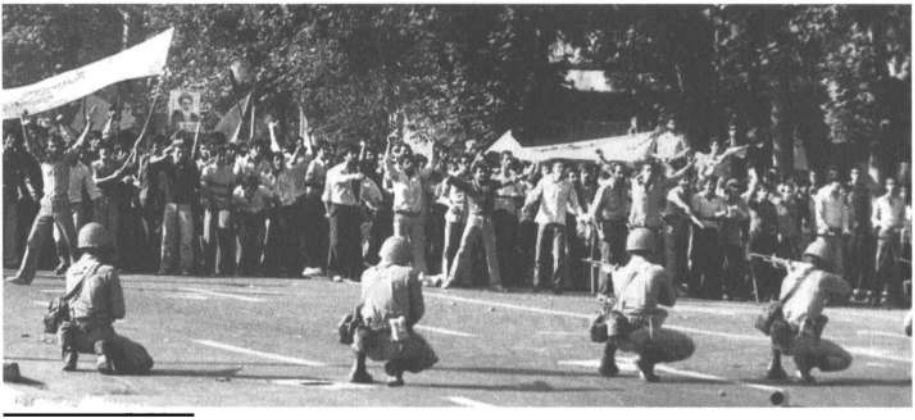
yaptırımlar ve nihayet askeri işgallerle hayata geçirdiği müdahale biçimlerinin Üçüncü Dünya'da yarattığı sonuçlar, Latin Amerika ve Ortadoğu'yu ve örneğimiz dâhilinde Arjantin ve İran'ı bir arada ele alabilmenin temel gerekçesini oluşturmaktadır. Özellikle 1970'lerle başlayan tarihsel süreç, Latin Amerika ve Ortadoğu'da kırsal nüfusun büyük kısmının kır ekonomisinden tasfiye edilerek kentlerin çevrelerinde enformel geçim ekonomileriyle yaşamaya zorlanmalarının tarihidir. Küresel kapitalizmin sermaye birikim sürecinin ihtiyaçlarıyla açıklanabilecek bu yeni eğilim, her iki coğrafyada da topraklarından ve üretim sürecinden koparılarak kentlerin kıyılarında asıl ya da yedek işgücü ordusu olarak yaşamaya zorlanan "kent yoksulları"nın da doğmasına neden olmuştur. Bu eğilimin ülke ekonomilerine dayattığı şeyler ise devalüasyon, özelleştirme, ithalatta devlet denetiminin ortadan kaldırılması, eğitim ve sağlıkta zorunlu masrafların tahsili ve kamu sektörünün acımasızca tasfiyesidir. Ülkelerin yöneten sınıflarının bu tür bir sistemli ve ağır kaynak aktarımına zorlanması ile yönetilen sınıfların bu türden travmatik yoksullaşma ve mülksüzleşme deneyimini tecrübe etmeleri, Üçüncü Dünya ülkelerinin hemen hepsinde ve tabii ki Latin Amerika ve Ortadoğu'da oldukça benzer yeni tür çelişkilerin oluşmasını sağlamıştır.

Latin Amerika'da da Ortadoğu'da da farklı siyasal özneler tarafından yürütülen modernleşme ve sanayileşme süreçlerinin doğurduğu bu yeni sınıfsal tabakalaşma biçimi, yine her iki coğrafyada kırdan kente göçle gecekondu mahallelerinin oluşması, üretim sürecinden dışlanma ve proleterleşme ile hayatta kalabilmek adına gayriresmi toplumsal ağlar inşa edilmesi biçiminde karakterize oldu. Kentte yaşamakla ve çalışmakla birlikte kentlerin organik bir parçası olmayan, kentsel hizmetlerden yararlanamayan ve nihayet kentin kamusal alanında kendini temsil edemeyen bu yeni yoksullar, Latin Amerika'da da Ortadoğu'da da, İran'da da Arjantin'de de oldukça benzer hak ve güvence talebi temelli doğrudan eylemlere giriştiler.[5] Kent toprağının işgali ve gecekondulaşma, her iki coğrafyada da benzer toplumsal dışlanma ve karşılığında da dayanışma ilişkilerinin gelişmesine yol açtı. Hemşehrilik gibi geçmişe re-

[5] Bkz. Asef Bayat, "Tehlikeli Sınıflardan Sessiz İsyankârlara: Küresel Güneyde Kentsel Maduniyet Siyaseti", "Ortadoğu Toplumları Üzerine Karşılaştırmalı Biçimde Çalışmak: Karşılaştırmalı Düşüncenin Şartları ve Türleri" ve "Gayrisivil Toplum: Gayriresmi İnsanların Siyaseti", *Ortadoğu'da Maduniyet* içinde, ed. ve çev. Özgür Gökmen ve Seçil Deren, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

ferans verenlerin yanı sıra işportacılık ya da geçici inşaat işçiliği yapmaktan kaynaklanan yeni "kentli" gayriresmi dayanışma ağları da kurulmaya başladı. Bu yoksul kitleler, kendi gündelik hayatlarını devam ettirebilmek ve kamusal alan ve kaynaklardan hak ettiklerine inandıkları değerleri alabilmek adına yer yer patlamalı ama çoğu zaman da tedrici doğrudan eylemler gerçekleştirdiler. Bu kitleler, Latin Amerika'da da Ortadoğu'da da temel olarak gayriresmi örgütlenmeler yoluyla belirli baskı grupları oluşturabilmişler, bu yolla, devletten ödünler talep etmenin yanı sıra, yaşamlarında istikrarlı ve kayda değer değişiklikler elde edebilmeye ve göğüsledikleri çeşitli sömürü biçimlerinden asgari oranda etkilenmenin de ötesine geçmeye çalışmışlardır.[6]

İranlı siyaset bilimci yazar Asef Bayat'ın "sokak siyaseti" olarak kavramsallaştırdığı bu direniş biçimleri, giderek kurumsallaşan toplumsal ağlar vasıtasıyla doğal olarak bir dizi siyasal etki yaratmayı da başarmıştır.[7] İşte hem Latin Amerika'da hem de Ortadoğu'daki radikal muhalif partiler ve toplumsal hareketlerin, kısaca direniş odaklarının üzerinde yükseldiği taban bunlardır. İdeolojik referansı ister sosyalizm, ister İslamcılık olsun, her iki coğrafyadaki direniş odaklarının sisteme karşı harekete geçirdiği kitleler, bu kent yoksullarıdır. Öte yandan geçmişte kurulmuş olan gayriresmi toplumsal ağların bu direniş odaklarının örgütlenmesi dâhilinde oldukça temel bir işlev gördükleri de muhakkaktır.



[6] Bkz. Bayat, *Sokak Siyaseti*, çev. Soner Torlak, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2008 ve yine Bayat, "Gayrisivil Toplum".

[7] Bayat "sokak siyaseti" kavramını kısaca şu şekilde açıklamaktadır: "Sokak siyasetinden kastım, halkın bir kısmıyla yetkililer arasında dönemsel olarak 'sokakların' fiziksel ve toplumsal mekânında şekillenen ve dile gelen birtakım çatışmalar ve beraberindeki etkileridir".

Nihayet İran'da 1979 İslam Devrimi ve Arjantin'de 1998 ekonomik çöküşünün ardından 2001'deki toplumsal patlama sürecinde ortaya çıkan kendine özgü karakterlerinin yanı sıra oldukça benzer referanslara, mücadele biçimlerine ve sonuçlara sahip işsiz hareketleri bir arada ele alındığında, yaşanan bu iki büyük tarihsel deneyimden işsizlerin örgütlenmesinden bugüne dair görevler ve sorumluluklar çıkarabilmek mümkün görünmektedir.

İran 1979: İşsiz İşçiler Hareketi[8]

İran'da Şahlık rejiminin devrilmesine ve İslam Devrimi'ne giden çatışmalı sürecin son dönemleri, işçi sınıfının büyük kesiminin grevde olduğu ve birçok ekonomik faaliyetin durdurulduğu bir sürece karşılık gelmektedir. Yüzlerce şirket, işletme ve fabrikanın çalışmasını fiilen durdurduğu İran'da iç savaşın tarafı olarak sokaklarda yerini alan binlerce işçi açısından bu dönemde bir iş sahibi olmak, devrimci mücadeleye katılmanın yanında pek de önemli değildi. Ancak Şah'ın ülkeyi terk etmesinin ve İslam Devrimi'nin iktidara geldiğinin anlaşılmasının ardından, bir gün önce sokakta çatışan "işçiler" kendilerini "işsiz" olarak bulacaklardı. Eski rejimin çöktüğü ve yeni rejimin nasıl bir ekonomik politika izleyeceğinin bilinmediği ilk zamanlarda İran'da kalan (ki pek çok yabancı ve İranlı şirket sahibi ve yöneticisi İran'ı daha 10-11 Şubat ayaklanmalarının öncesinde terk etmişti) işletme sahipleri de işyerlerini kapalı tutarak yeni dönemin neler getireceğini beklemeye koyulmuşlardı. İnşaat sektörü tamamen çökmüş, çünkü eski rejimle gerçekleştirilen bütün inşaat sözleşmeleri fiilen ıskartaya çıkmıştı. Öte yandan:

> Batı tarzı restoranlar, kafeteryalar, kabareler, içki dükkânları, genelev mahallesi sahneleri ve randevu evleri, sadece İslam Devrimi'yle baş edemedikleri için değil eski rejimin çöküşünün sembolleri olarak görülme-

[8] İran'da 1979-80 yıllarında yükselen işsiz hareketine ilişkin yararlanılan kaynaklar şunlardır: Ervand Abrahamian, *Humeynizm: İslam Cumhuriyeti Üzerine Denemeler,* çev. Mehmet Toprak, İstanbul: Metis Yayınları, 2002; Bayat, *Sokak Siyaseti*; Bayat, *Ortadoğu'da Maduniyet*; Asef Bayat, "Work Politics and Power: An International Perspective on Workers' Control and Self-Management", *Monthly Review Press*, 1991; Partha Chatterjee, *Mağdurların Siyaseti: Halk Siyaseti Üzerine Düşünceler*, çev. Veysel Fırat Bozçalı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006; Ferhad İbrahim ve Heidi Wedel (ed.), *Ortadoğu'da Sivil Toplumun Sorunları*, çev. Erol Özbek, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997; Noam Chomsky, *Dünyanın Düzeni: Eskisi Yenisi*, çev. Ali Çakıroğlu ve Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2003; Saman Sepehri, "The Iranian Revolution", *International Socialist Review*, Ağustos-Eylül 2000.

leri nedeniyle de tamamen kapatıldı. Sadece Tahran'da, bu tür yerlerde çalışan yaklaşık 3 bin kişi işlerini kaybetti. Piyango bileti şirketi, 200 bin düşük gelirli bilet satıcısı işten çıkarılarak tamamen kapatıldı. Yaklaşık 150 bin lise mezununun, *diplomeh*'in[9] katılması, işsizler ordusuna giderek yeni bir yük daha yükledi. Bu nedenle daha devrimin ilk yılında, yaklaşık 2,5 milyon İranlı, yani işgücünün yüzde 21'i işsiz kalmıştı. Tahran işsizlerine yönelik resmi bir yoklamaya göre, işsizlerin yüzde 55'i işyerlerinin kapanması nedeniyle işsiz kalırken, yüzde 10'u işlerini düşük gelir ve zorlukları nedeniyle bırakan gündelik işçilerdi; geri kalanı ise ilk defa iş aramakta olan göçmenler ve lise mezunlarıydı. Kısacası, devrimci olayların ilk birkaç ayı dâhilinde 1,5 ila 2 milyon insan işlerini kaybetti.[10]

İran'daki devrimci hareketlilik ve yeni bir rejimin kurulma sancılarının yol açtığı bir tür iktidarsızlık durumu, bu işsizlerin kendi gündelik hayatlarını sürdürebilmeleri için radikal ve alternatif yaşam stratejileri geliştirebilecekleri bir zemini sağlaması açısından özellikle önemliydi. Politik bir hareketliliğin içinden daha henüz çıkmadan işsizlik gibi bir sorunla karşılaşan "işsiz işçiler", yeni kurulan rejim dâhilinde buna bir çözüm bulabilmek adına yerel ölçeklerde örgütlenmeye başladılar. Çoğunluğu işini kaybetmiş işçilerden ve lise mezunu işsizlerden oluşan bu işsizler ordusuna, bir de İslam Devrimi'yle beraber, geçinebilmek üzere kente daha hızlı akmaya başlayan kırdan göçenler katılıyordu. Rejimin henüz yerleşememiş olması ve hem İslamcı mollaların hem de solcu aktivistlerin harekete geçirdikleri kitlenin büyük oranda bu işsizler olması nedeniyle, işsizler hareketi hızla politize oldu ve daha geniş biçimde örgütlenecek zemini buldu.

Abadan İşsiz Proje İşçileri Sendikası (AİPİS)

İran Devrimi sürecinde işsiz hareketinin en önemli örgütlerinden biri olan Abadan İşsiz Proje İşçileri Sendikası (AİPİS), 1978 yılının sonlarında, devrime aylar kala, yabancı şirketlerin, bir petrol limanı kenti olan Abadan'daki faaliyetlerini durdurmaları sonrasında işsiz kalan 15 bine yakın proje işçisinin bir kısmının girişimleriyle kuruldu. Öncelikle duruma dair kolektif bir hareketin geliştirilmesi düşüncesiyle yola çıkan sayıca az işçi tarafından kıraathanelerde

[9] *Diplomeh*: Farsça "diploma"dan geliyor ve lise diplomasını almış, liseden mezun anlamında kullanılıyor.

[10] Bayat, *Sokak Siyaseti*, s. 183-184.

yapılan tartışmalarla başlayan ve hızla diğer "işsiz işçileri" de içine alan AİPİS, birkaç ay içinde yeni rejimin milis örgütü Pasdaran'la çatışmaların da yaşandığı gösteriler düzenledi ve 13 Nisan 1979'da yaklaşık 400 işçinin katıldığı bir oturma eylemi düzenledi. Bu eylemde işçiler kendilerine iş ya da işsizlik ödeneği sağlanmaması halinde açlık grevine gitme tehdidinde bulundu. AİPİS, bu tür doğrudan ve kolektif eylemlilikleriyle üyelerinin bir kısmına iş, bir kısmına da işsizlik ödeneği sağlayabildi ve İran'da eş zamanlı biçimde işsiz örgütlerinin kurulmasını da bir anlamda tetikledi:

> İşsizlerin başını çektiği bir protesto hareketi, Kürdistan eyaletinin yanı sıra Tahran, İsfahan, Tebriz, Ghazvin, Gachsaran'ın da dâhil olduğu çeşitli büyük şehirlerde hakkıyla uygulamaya kondu. Başkentte çeşitli açığa alınmış ve kovulmuş işçi grupları (*kargaran-i bikaar-shudeh*), başlangıçta solcu örgütlerce seferber edilmişti. Bunlar imalat, inşaat ve diğer endüstrilerden atılmış işçileri kapsayan gevşek biçimde örülmüş bir İşsizler ve Mevsimlik İşçiler Örgütü oluşturmak amacıyla bir araya geldiler.[11]

Kredi "meselesi" ve Tahran İşçi Evi

Öte yandan İran'da AİPİS deneyimiyle eş zamanlı başka işsiz hareketleri de görülmeye başlanmıştı. Devrimin hemen sonrasında Mart ayının başında, başkent Tahran'da Çalışma Bakanlığı'na durumlarını bildirmek üzere giden bir grup işçi, bakanla görüşmelerinin ardından kamuoyuna, iş sahası yaratılması, sendika örgütü için bir toplantı yeri, 40 saatlik çalışma haftası ve işsizlik maaşı çağrısında bulunan bir açıklama gerçekleştirdiler. Kısa zamanda 2 binden fazla işsiz işçiyi etrafına toplayan bu grup, Çalışma Bakanlığı'na taleplerini iletmek üzere sürekli biçimde bakanlık binasına gitmeye başladı. İşsiz protestolarının artmasının yarattığı baskıyla Çalışma Bakanlığı bir "işsiz kredi fonu" kurulduğunu açıkladı."İşsiz kredi fonu", daha en baştan kapsamını sınırlı tutması nedeniyle bir anlamda ölü doğdu. Bu fondan yararlanacak işsizlerin daha önceden en az bir yıl boyunca sosyal güvenlik primi ödemiş olması şart koşuluyordu ki, bu zaten işsiz hareketinde oldukça güçlü bir yer tutan güvencesiz işçilerin ve yeni mezunların fiilen fondan yararlanamamalarına yol açıyordu. İşsiz grupları, buna karşılık, krediyi geri ödemelerinin mümkün olmaması nedeniyle bunun "ödeneğe" çevrilmesini istediler. İşsizler ayrıca

[11] A.g.e., s. 186.

İslamcı rejimin henüz yerleşmediği bir tarihsel dönemde gerçekleşen bu uzlaşmazlıkların hükümete karşı örgütlü bir meydan okumaya dönüşmesi, Sol'un hareket içinde etkili hale gelmesiyle birlikte oldu. Sol aktivistlerin işsiz örgütlerinin hem kuruluşunda hem de kurumsallaşmasında oynadığı doğrudan rol, İslamcı hükümetin, işsizleri "komünist ajanlar" olarak lanse etmesini kolaylaştırıyordu. Doğrusu ise, yeni hükümetin işsizlerin finansal yükünü taşımaya yanaşmaması ve işsiz hareketini bir an önce marjinalleştirmek istemesiydi.

sürecin denetiminde rol sahibi olmak istiyorlar ve ödeneklerin hesaplanmasında ödeneği alacak kişinin bakmakla yükümlü olduğu kişilerin sayısının da hesaba katılmasını talep ediyorlardı. Öte yandan bu dönemde işsiz hareketleri oldukça benzer bir konsey sistemini de fiilen işletmeye başlamışlardı. Bu sisteme göre dernekteki bütün işsizler bir araya gelip temsilciler seçiyor ve hükümetle müzakereye bu temsilcilerden oluşan heyetleri gönderiyorlardı.

İslamcı rejimin henüz yerleşmediği bir tarihsel dönemde gerçekleşen bu uzlaşmazlıkların hükümete karşı örgütlü bir meydan okumaya dönüşmesi, Sol'un hareket içinde etkili hale gelmesiyle birlikte oldu. Sol aktivistlerin işsiz örgütlerinin hem kuruluşunda hem de kurumsallaşmasında oynadığı doğrudan rol, İslamcı hükümetin, işsizleri "komünist ajanlar" olarak lanse etmesini kolaylaştırıyordu. Doğrusu ise, yeni hükümetin işsizlerin finansal yükünü taşımaya yanaşmaması ve işsiz hareketini bir an önce marjinalleştirmek istemesiydi.

"Kredi" meselesi konusunda bakanlığın tutum değiştirmemesi sonucunda 4 bine yakın işsiz, bakanlık tesislerinde oturma eylemi başlattı. İşsizleri temsil eden heyet ise bir yandan bakanla müzakere ediyordu. Müzakerelerin sonuçsuz kalması sonrasında 700'den fazla işçi süresiz açlık grevine başladıklarını açıkladılar. İşçiler tesisleri boşaltmaya ikna edilemeyince, Hizbullahçı gruplar açlık grevini dağıtmak üzere bakanlık binasına geldiler ancak dışarıda grevcileri koruyan solcu aktivistler Hizbullah'ı geri püskürttü, bir kısım solcu öğrenci de bakanlık binasına girerek açlık grevine destek vermeye başladı. 17 Mart'ta başlayan açlık grevi ve müzakerelerin bir sonuç vermeyeceğinin anla-

şılmaya başlandığı 21 Mart günü rejimin milis gücü Pasdaran tesisleri basarak grevcilere saldırdı. Grevci işsizlerin çoğu yaralandı ve grev fiilen dağıtıldı. Öte yandan grevin sonucunda tavizlerin yanı sıra kazanımlar da elde edildi. İşsizler "ödenek" yerine "kredi"yi kabul ettilerse de kredinin miktarını arttırabildiler, ayrıca başkent Tahran'da hükümet tarafından kendilerine bir "İşçi Evi (*Khane-ye Kargar*)" tahsis edilmesini de sağladılar. İran'da işsiz hareketini "kredi" konusunda bölen en önemli nokta, politik ve apolitik işsiz işçilerin arasındaki ayrımdı. Politik işsizler, işsiz mücadelesini daha büyük bir toplumsal mücadelenin bir parçası olarak görüyorlar ve uzun dönemde sağlanabilecek daha büyük kazanımlar adına gündelik küçük kazanımları önemsemiyorlardı. Apolitik işsizler ise bir an önce normal gündelik hayatlarına dönebilmek adına küçük de olsa bir ödenek ya da krediye sahip olmayı paha biçilmez buluyorlardı. Ayrıca apolitik işçiler açısından rejimle bu kadar şiddetli bir karşı karşıya gelme durumu da pek istenir bir durum değildi.

"İşsiz kredi fonu"nun kurulması işsizlerle hükümet arasındaki meseleyi çözmek yerine daha da karmaşıklaştırdı. Bir kere bu fondan işsizlerin çok az bir kısmı faydalanabiliyordu. İkincisi bu fonun süresi altı ay olarak belirlenmişti ve devam edeceğinin hiçbir garantisi yoktu. Nihayet kredi anlaşmasından henüz iki hafta sonra Tahran İşçi Evi'nde toplanan 4 bine yakın işsiz işçi, kredi planının işlevsiz olduğuna karar vererek protesto gösterilerine devam etme kararı açıkladılar.

İşsiz Hareketi Güçleniyor

İslam Devrimi'nden sonra geçen birkaç ayda işsizlik sorunu neredeyse aynı biçimde ve zamanın sürekli akması nedeniyle daha da yakıcılaşarak devam etti. Bununla birlikte işsiz hareketinin de giderek daha örgütlü ve kararlı biçimde hareket eder hale gelmesi, İslam Devrimi Geçici Hükümeti'nin de hareketi yok saymanın ve bastırmanın ötesine geçen önlemler almasını gerektiriyordu. İşte bu önlemlerden birisi, hükümet yanlısı işsiz örgütlerinin kurulmasıydı. Daha önce bahsettiğimiz Abadan İşsiz Proje İşçileri Sendikası'na (AİPİS) karşı hükümet, yandaş İşçiler ve Üniversite Mezunları Birliği (İÜMB) örgütünü kurdu. AİPİS ise yeni stratejisini hem hükümete karşı baskıyı gevşetmeden sürdürebilme hem de hükümet-yanlısı İÜMB'nin faaliyetlerini boşa çıkarmak üzerine kuracaktı. İslamcı hükümetin alternatif işsiz örgütleri kurmaya mecbur kalmasından da anlaşılacağı üzere işsiz hareketi büyük bir hızla yayılıyor ve kitleselleşiyordu. Abadan'a yakın Ahwaz kentinde kurulan Ahwaz ve Civarı İşsiz İşçileri, Tahran İşçi Evi ve AİPİS, Çalışma Bakanlığı'nın planını reddettiğini ve yerine "işsizlik ödemeleri" istediğini açıklıyordu. Hürremabad'da Tahran'daki açlık grevinin sona erdirilmesinin ve anlaşma sağlanmasının hemen birkaç gün sonrasında, yüzlerce işsiz işçi Valilik merkezini işgal ederek iş, işsizlik fonu ve toplantıları için yer talep ediyordu. Pasdaran tarafından ağır biçimde saldırıya uğrayan göstericilere ateş de açılmıştı. Ülkenin Kuzeybatısındaki Azeri şehri Tebriz'de, 28 Mart'ta, yüzlerce işsiz ve işten atılmış işçi, İşçiler Derneği'nin binasında birkaç gün süren bir oturma eylemi gerçekleştirdi. Bir başka grup, yöneticileri mağduriyetlerinin duyurulması yönünde zorlamak amacıyla Tebriz'in radyo ve televizyon istasyonuna yürüdü. Benzer oturma eylemleri ve protesto yürüyüşleri Nisan ve Mayıs ayları boyunca Shahr-i Kord ve Sari'de de görüldü. İşsizlerin mücadelesi kitleselleşiyordu.

Yine Mart 1979'da kurulan İsfahan ve Civarı İşsiz İşçiler Birliği (İCİİB) de bakanın krediye ilişkin düzenlemelerini reddetti ve yanıtlanması için yöneticilere iki hafta süre tanıyarak bazı taleplerde bulundu. Olumlu bir yanıt gelmeyince, işsiz ve onların yandaşlarından oluşan 7 bine yakın kişi 26 Mart 1979'da bir protesto gösterisi düzenledi. Pankartlar, hükümeti İşsiz İşçiler Konseyi'ni ve onun dernekleşme hakkını tanımaya çağırıyordu.

İran'ın etnik sorunlarla malûl bölgesi İran Kürdistan'ında ortaya çıkan işsiz hareketi ise daha radikal ve daha kitlesel olmasıyla göze çarpıyordu. Halkın Fedaileri örgütünün ve Kürt milliyetçisi örgütlerin kritik katkılarıyla gerçekleştirilen sürekli doğrudan eylemler, eyaletin başkenti Mahabad'da devrimden beri işten atılmış durumda olan enerji ve su dağıtımı çalışanlarının işlerini geri kazanmalarını sağladı.

> Bir başka şehirde, Sanandaj'da, kentin çeşitli yöneticileriyle yapılan hararetli görüşmelerin ardından, sayıları 7 bin civarında olan işsizlere yardım sağlamak açısından, 500 kişinin acilen istihdam edilmesi, bunlardan işten atılmış olanlarının tazminatlarının ödenmesi ve bunların dışındakilerin iş bulana kadar krediden yararlanması gibi bazı geçici önlemler alındı.[12]

Eşik: 1 Mayıs ve İşsiz Hareketinin Düşüşü

İran'da devrimin hemen sonrasında, 1979 yılında gerçekleştirilen 1 Mayıs kutlamaları dünyada gerçekleştirilen en muazzam 1 Mayıs kutlamalarından biriydi.[13] İslamcı hükümetten neredeyse tamamen bağımsız biçimde örgütlenmiş 500 binden fazla işçi, işsiz ve yoksul kilometrelerce uzunlukta kortejler oluşturarak gösterilere şenlikli biçimde katılım sağlıyorlardı. 1 Mayıs'a kadar birbirlerinden haberdar olmakla ve birbirlerinin mücadele deneyimlerinden ders çıkarmakla birlikte ulusal çapta bir işsiz örgütlenmesi kuramamış olan işsizler hareketi, 1 Mayıs gösterilerinde kitlesel bir gövde gösterisi yapacaktı. Birçok taşra şehrinde de 1 Mayıs gösterileri düzenlenmişti ve işsizler hemen hepsinde en kalabalık korteji oluşturuyorlardı. Hükümetin yandaş kurumlarla son anda örgütlemeye çalıştığı kortejler ise bu muazzam kalabalığın yanında oldukça sönük kalıyordu. 1 Mayıs mitingindeki sloganlar da mitingi örgütleyenlerin stratejisini ve toplumsal muhalefette işsizlerin rolünün önemini yansıtıyordu: Devasa bez pankartlarda "işsizlerin mücadelesi çalışan işçilerin mücadelesinden ayrı değildir" yazıyordu. Miting, Ayetullah Humeyni'ye övgüler düzen bir andın okunmasıyla ve diğer şeylerin yanı sıra, sanayi ve bankacığın millileştirilmesi, çalışma yasasının değişmesi ve yabancı uzmanların kovulması çağrısıyla son buldu. Yabancı uzmanların kovulması çağrısı, işsiz-

[12] A.g.e., s. 194.

[13] İran'da 1979 ve daha önceki 1 Mayıs gösterilerinin ayrıntılı bir tasviri için Bkz. Abrahamian, "İslam Cumhuriyeti'nde 1 Mayıs", *Humeynizm* içinde, s. 62-87.

lerin istihdama ilişkin taleplerinin İslamcı rejimin ideolojik hattına bulanarak meşrulaştırılmaya çalışılması anlamına da geliyordu.

İran'daki işsiz hareketi 1 Mayıs'tan sonra hareketliliğini bir süre daha devam ettirmekle birlikte etkisini yitirmeye başladı. Mayıs ayı içinde, sol örgütlerin etkili olduğu Kirmanşah'ta her seferinde 5 bin civarı işsizin katıldığı kitlesel protesto yürüyüşleri örgütlendi. Kirmanşah İşsizler Birliği çatısı altında örgütlenen bu protestoların birinde Valilik binası işgal edildi ve binadan kaçan vali geri gelerek işsizlerin taleplerini dinlemek zorunda bırakıldı. İşsiz hareketinin radikalliği, Valiliği Kirmanşah İşsizler Birliği ile ortak bir komite kurmaya zorladı ve bu komite sayesinde kapatılan bazı fabrikalar yeniden açılarak yüzlerce kişiye iş sağlandı, kalan işsizlere de bir iş bulana kadar aylık tazminat bağlandı.

1979 yılı yazında kısmen istikrarını sağlayabilmiş olan İslamcı hükümetin Irak Kürdistanına açtığı savaş, bu bölgedeki güçlü işsiz hareketini de bastırdı. İslamcı rejim, savaş atmosferinden faydalanarak gerçekleştirdiği olağanüstü müdahalelerle iyi ancak yerel düzeylerde örgütlenmiş işsiz hareketine karşı daha sert bir tutum takınmaya başladı. 1979 sonbaharına gelindiğinde işsizlerin hareketi, hem işsizlerin bir kısmının geçimlerini sağlamak üzere işportacılık gibi gündelik geçim stratejilerine yönelmesi hem de hükümetin paramiliter örgütleri vasıtasıyla işsiz örgütlerinin üzerinde ağır baskılar oluş-

turmaya başlaması nedeniyle oldukça zayıflamıştı. Kasım ayına kadar yine binlerce işsizin katıldığı doğrudan eylemler ve protestolar örgütlenebildiyse de, Kasım ayında ABD'nin Tahran Büyükelçiliği'nin işgal edilmesi, rejimin meşruiyetini güçlendirirken rejim karşıtı muhalefeti ve dolayısıyla işsiz hareketini böldü.

Öte yandan birçok işyeri sahibi, hükümetten de destek alarak protestolara katılan, örgütlenen ve özellikle de hükümete sanayiyi denetimine alması çağrısında bulunan kovulmuş işçilere rahat vermemek amacıyla paramiliter çeteler kuruyordu. Cuma namazlarında imamlar, çoğunluğu alt-sınıf kökenli olan namaz cemaatini, işsizlerin toplantılarına saldırmaya ve dağıtmaya tahrik ederek, işsiz aktivistleri sık sık karşı devrimin ajanları olmakla itham ediyorlardı.

> İslamcı liderler yoksulları yoksullara karşı seferber etme gücüne sahiptiler. Yönetici seçkinler içindeki farklı hizipler, ayrılıklarına karşın, hep birlikte işsizlerin protestosunun sona ermesi taraftarıydılar. Radikaller ve muhafazakârların, liberaller ve İslamcıların hepsi de aktivistleri, "devrimin meyvelerini olgunlaşmadan toplamayı hedefleyen sabırsız fırsatçılar" olarak görüyordu.[14]

İslamcı hükümetin istikrar kazanması sonucunda birçok fabrikanın yeniden faaliyete geçmesiyle birçok işsiz fiilen işsiz olmaktan çıktı. "Devrimin ilk altı ayı içinde sanayi tesislerinin ve küçük atölyelerin yaklaşık yüzde ellisi yeniden üretime geçti".[15] Bazı fabrikalar, işçilerin işgalleriyle yeniden faaliyete geçirilse de, burada fiilen öz-yönetim deneyimleri hayata geçirilemedi ve işgal yöntemi daha çok, hükümetin fabrikayı yeniden devralarak açmasına dönük talepler ekseninde kurgulandı. İslam Devrimi'nin yeni kurumları olan Devrimci Muhafizlar (*Pasdaran Komiteh*), İnşaat Seferberliği (*Jihad-i Sazandegui*), Okur-Yazarlık Hareketi (*Nihzat-i Savad Aamuzi*) ve İskân Vakfı (*Bonyad-i Maskan*) gibi kurumlar (*nahadha-ye inqilabi*) işsiz nüfusun önemli bir kısmını emdi. Hareketin artık son dönemlerini yaşadığı Aralık 1979'da kabul edilen, lise mezunları için bir istihdam yaratma projesi, ülkenin dört bir yanında üretim kooperatifleri kurulmasını içeriyordu. Nihayet bütün bu sebep-

[14] Bayat, *Sokak Siyaseti*, s. 205-206.
[15] A.g.e., s. 205.

lerle ve en önemlisi ulusal çapta organik bir işsiz hareketinin kurulamamış olması nedeniyle İran'daki işsiz hareketi, sol örgütlerin aksi yöndeki bütün çabalarına karşın dağıldı.

Arjantin 2001: Barikatçılar[16]

Neo-liberalizmin çöküşünü hiçbir şey Arjantin örneğinden daha iyi anlatamaz. IMF, 1976 yılında Arjantin'i uluslararası sermaye için bir cennet haline getirmek adına ciddi oranlarda kredi sağlamaya başlamıştı. 1976 yılında sosyal demokrat hükümeti deviren askeri cunta, 1983 yılında iktidardan uzaklaştırılana kadar Arjantin'in dış borcunu altıya katlamıştı. 1983 yılında hükümeti kuran Raul Alfonsin, 1984'te IMF'yle yeni bir anlaşma yaptı ve meşhur "kemer sıkma politikaları"nı uygulamaya koydu. 1989 yılına gelindiğinde Arjantin'de enflasyon % 5000 oranına çıkacak ve Alfonsin görev süresi dolmadan başkanlık sarayını terk edecekti.[17]

Alfonsin'in yerine seçilen Carlos Menem ise göreve gelir gelmez bütün kamu kuruluşlarını özelleştirmeye başladı. Türkiye'de Turgut Özal'a hem

---

[16] Arjantin işsiz hareketine ilişkin yararlanılan kaynaklar şunlardır: Michael L. Conniff (ed.), *Populism in Latin America*, Alabama: The University of Alabama Press, 1999; Mike Davis, *Gecekondu Gezegeni*, çev. Gürol Koca, İstanbul: Metis Yayınları, 2006; A. Dinerstein, "Roadblocks in Argentina", *Capital and Class*, 74:1-7, 2001; A. Dinerstein, "Power or Counter Power? The Dilemma of the Piquetero Movement in Argentina Post-Crisis" *Capital and Class*, 81: 1-8, 2003; J. Helmann, "The Study of New Social Movements in Latin America and the Question of Autonomy", *The Making of Social Sovements in Latin America* içinde, ed. Arturo Escobar ve Sonia Alvarez, 1992; D.L. Raby, *Demokrasi ve Devrim: Günümüzde Latin Amerika ve Sosyalizm*, çev. Ertan Günçiner, İstanbul: Yordam Kitap, 2007; Metin Yeğin, *Patronsuzlar / Sin Patron*, İstanbul: Versus Kitap, 2006; Metin Yeğin, *Topraksızlar / Bir Şenlikti Uzun Yürüyüş*, İstanbul: Versus Kitap, 2006.

[17] 1989 yılı üzerinde özellikle durmak gerekmektedir. Bu yıl içinde Latin Amerika iki büyük halk ayaklanmasına şahit olmuştur: Venezüella'da *Caracazo* adıyla bilinen isyan ve Arjantin'in *Argentinazo*su. *Caracazo*, 27 Şubat 1989'da Venezüella'nın başkenti Caracas'ta ve çevre ilçelerinde, IMF'nin direktiflerini izleyen dönemin devlet başkanı sosyal demokrat Carlos Andrés Pérez'in önerdiği serbest piyasa reformlarına karşı olan kendiliğinden protestolar, isyanlar ve yağmalar dalgasına verilen addır. Halkın tedirginliğinden doğan bu tepkiler beş gün sürmüş ve polis ve askeri güçler tarafından şiddetle ezilmiştir. Bir hafta süren ayaklanma sonucunda 3 bine yakın kişi katledilmiştir. *Argentinazo*'nun önemi ise, ilerleyen yıllarda özerk bir militan sendika olan CTA'nın kurulmasına ve işsiz işçi hareketinin 1997'de başlayan serüvenine giden yolu döşeyen özelleştirme karşıtı radikal bir mücadele biçiminin ilk örneği olmasından kaynaklanmaktadır. 1989 *Argentinazo*, Arjantin'de özelleştirmeler ve yoksullaşma karşısında alt sınıfların mevcut enformel toplumsal ağlarını sadece dayanışma için değil direniş için de kullanmaya başlayacağı bir dönemin kilometre taşı niteliğindedir.

fıtratı itibariyle hem de uyguladığı politikalarla oldukça benzeyen yeni başkan Menem, özelleştirmeler yoluyla piyasaya giren sıcak paranın yarattığı etkiyle belirli bir meşruiyet sağlamayı başardı. Öte yandan Merkez Bankası'nın yönetimini devrettiği diktatörlük dönemi ekonomi bürokratlarından Domingo Cavallo'nun ABD doları-Arjantin pezosu paritesini sabitleyen yöntemi ve sıcak para girişi, enflasyonun düşmesini sağlarken, IMF'nin yabancı yatırımların özendirilmesine dönük olarak verdiği kredilerle Arjantin uluslararası sermayenin gözdesi haline geldi.

"Arjantin modeli" adıyla bir başarı hikayesi olarak anlatılan ekonomik modelin sonu herkesin tahmin ettiğinden çok daha kötü olacaktı. Arjantin ekonomisi büyümüyor, şişiyordu ve astronomik bir dış borç yükü her gün birikmeye devam ediyordu. 1995 yılına gelindiğinde Meksika pezosunun aşırı değer kaybetmesi Güney Amerika ülkelerinin hepsinde ve Arjantin'de dolaylı yansımasını buldu, yabancı sermaye ülkeyi terk etmeye başlıyordu. Ancak ülkeden bu tür bir sermaye çıkışını dengeleyebilecek hazine geliri ortada yoktu. Kamu işletmelerinin tamamının özelleştirilmiş olması ülkenin cari açığının kapanmasını imkânsız kılıyordu. Birkaç yıl süren bu ekonomik patlamanın bilançosu ağırlaştıkça, bu ağırlığın yükü işçi ve yoksulların sırtına daha fazla bindirilmeye başlandı. Ekonomideki durgunluk ve kemer sıkmanın dayanılmaz hale gelmeye başlamasına Menem hükümetinin devasa yolsuzlukları da eklenince, 1999 yılına gelindiğinde Menem yerini Fernando de la Rua'ya bıraktı. Kendini solda tanımlayan Dayanışmacı Bir Ülke Cephesi Partisi ile koalisyon hükümeti kuran de la Rua, Menem'in ekonomi politikasını neredeyse hiç değiştirmeden uygulamaya devam ediyordu. Menem döneminin aleni ve inanılmaz yolsuzluklarının önüne geçilmiş olsa da "kemer sıkma politikaları" aynı biçimde devam ediyordu.

Barikatçı Hareketi (Piqueteros)

1990'lar aynı zamanda yaratıcı bir direniş biçiminin de ortaya çıkmasına şahit oluyordu. Arjantin Ulusal Petrol Şirketi'nin özelleştirme sonrasında kitlesel işten çıkarmalar gerçekleştirmesine karşı başlayan ana yollara barikat kurarak mal ve hizmet akışını durdurma eylemleri, nam-ı diğer *piquete* eylemleri

1990'lar boyunca yavaşça yayılmaya başladı. 1990'ların sonuna gelindiğinde, ekonomik krizin ağırlığının da etkisiyle başkent Buenos Aires'in çevresindeki sefalet yuvası gecekondu semtlerinde barikat eylemleri bir hayli yaygınlaşmıştı. Genellikle yolu keserek, o yoldan geçen kamyonların ürünlerinin bir kısmına vergi olarak el koyan bu doğrudan eylem hareketi, giderek kendi kurumsallığını da yaratıyordu. Barikatçılar çoğunlukla o semtteki işsizlerden oluşuyordu ve kamyonlardan elde edilen ürünler, o semtteki topluluklar tarafından adil biçimde ve ihtiyaca göre paylaşılıyordu. Pratik bir hayatta kalma stratejisi olarak başlayan barikat eylemleriyle işsizler, kamusal hizmetlere erişme imkânlarının olmadığı bir ortamda, yaşadıkları semtlerde kendi kreş ve okullarını, aşevlerini, kent tarımı yaptıkları ortak tarlalarını ve fırınlarını kuruyorlardı. Yine barikatçıların kendi bölgelerinde iflas eden fabrikalardaki makinelerin boşaltılmasını önlemek adına gerçekleştirdiği barikat eylemleri 1990'ların ikinci yarısına dayanıyordu. Bu sayede fiilen devralınan fabrikalarda üretim patronsuz ve kooperatif biçiminde örgütleniyor, üretilen ürünler daha önce anlaşmalı olan firmalara satılıyordu. Ancak barikatçı hareketinin ulusal ölçekte örgütlenmesi Arjantin'de ekonominin tam anlamıyla iflas ettiği ve dünya tarihinde görülmemiş kitlesellikte bir işsizliğin baş göstermesiyle birlikte 2001 yılında olacaktı.

1990'larda yaşanan iki büyük barikatçı deneyiminin her ikisi de kitlesel bir ayaklanmayla ortaya çıkması açısından önemliydi. 1996 ve 1999 yıların-

da gerçekleşen bu fabrika işgalleriyle sonuçlanan ayaklanmalar, 2001 yılında gerçekleşecek olan ulusal çaptaki ayaklanmanın da ne tür bir alternatif direniş biçimi ortaya çıkarabileceğine işaret eder nitelikteydi.

Nihayet, Arjantin ekonomisinin ölüm çanlarının iyiden iyiye çalmaya başladığı 2001 yılının Mart ayında bir kez daha ekonominin başına Domingo Cavallo getirilecekti. İşyerleri işçilerin ücretlerini büyük ölçüde ödememeye ve insanlar orta ölçekli birikimlerini yurtdışına kaçırmaya başlarken, hükümet banka hesaplarından para çekilmesine katı sınırlamalar getirdi. Buna göre bir hesaptan haftada en fazla 250 pezo çekilebiliyordu. Hükümetin aldığı bu karar, sermayedarlar tarafından Arjantin ekonomisinin iflas ettiğinin işareti olarak algılandı ve sınırlardan milyarlarca dolar bavullarla yurtdışına çıkarıldı. 2001 yılı Aralık ayına gelindiğinde Arjantin ekonomisi fiilen işlemiyordu ve 12 Aralık'ta oldukça geniş bir kitlesel katılımın olduğu bir genel grev düzenlendi. Ancak hükümetin herhangi bir karar alamayacak denli kötürüm hale gelmiş olması bir hafta sonra yağma olaylarının görülmesine yol açtı. Ülkedeki neredeyse bütün süpermarketler yağmalandı. De la Rua hükümetinin aldığı sıkıyönetim kararı ise isyanı daha da kitleselleştirdi, sıkıyönetim fiilen hiçbir zaman uygulanamadı ve hükümet istifasını verdi. Artık sahne halkın ve özellikle de işsiz hareketinindi. Arjantin'de 2001 yılında başlayan toplumsal ayaklanma, devlet iktidarının fiilen işlemez olduğu ve işsizliğin yüzde 80 seviyesine çıktığı çok özel bir uğrakta gerçekleşti. 1990'lı yıllarda ufak ufak başlayan barikatçı hareketi ise artık ülkenin neredeyse her yerinde uygulanan temel eylem ve yaşamı sürdürme biçimi haline geliyordu.

İşgal Fabrikaları ve Kooperatifler

1997-1998 yıllarında başlayan ve 2001'e gelindiğinde Arjantin ekonomisinin iflasıyla doruk noktasına çıkan ekonomik kriz yüzlerce fabrika ve binlerce işyerinin çok kısa bir süre içinde çalışamaz hale gelmesine yol açtı. Yüz binlerce kişi işsiz kalmıştı ancak onlara yeni bir iş sağlayacak bir işyeri olmadığı gibi, birikmiş ücretlerini ya da tazminatlarını ödemesi için muhatap alacakları patronları da ortada kalmamıştı. 1993 yılında IMPA adlı bir fabrika, patronun iflas göstererek makineleri boşaltma tehdidine karşı işgal edildi. Bu Arjantin'de yaşanan ilk fabrika işgaliydi. İşçiler makinelerin boşaltılmasını önlediler, bir

araya gelerek üretimi devam ettirme kararı aldılar. IMPA örneği, fabrikaları iflas ettiği için işsiz kalan işçiler açısından bir model olarak faaliyet göstermeye devam etti. Ancak işçiler fabrikayı sadece üretim için kullanmıyorlardı, burada siyasi toplantılar düzenliyorlar, sergiler açıyorlar, kreş inşa ediyorlar ve fabrikayı bir yaşam alanı haline getiriyorlardı.

2001-2002'de yaşanan çöküş ise bir işgal fabrikası patlaması yaratacaktı. Dahası artık işgal edilen yalnızca fabrikalar değildi. Sahipleri paralarını alıp çoktan ülkeyi terk etmiş ya da iflas bayrağını çekmiş olan lüks oteller, özel muayenehaneler, kafeteryalar, matbaalar ve daha yüzlerce işyeri çalışanları tarafından işgal edilerek işletilmeye başlanacaktı. Kuşkusuz bütün bunlar bir şenlik havası içinde gerçekleşmiyordu, çoğu işgal girişimine polis müdahale ediyor, şiddet kullanıyor ve işgalcileri gözaltına alıyordu. Ancak yaşamak adına fiilen başka hiçbir imkânın kalmamış olması, işgal eylemlerinin ne kadar "yasadışı" olurlarsa olsunlar sürmesini sağlıyordu.

Öte yandan giderek oldukça özgün yeni bir ekonomik örgütlenme biçimi doğuyordu. Hammadde tedariki, parça üretimi, ürün değişimi gibi ihtiyaçlarla işgal fabrikaları ve kooperatifler birbirleriyle ilişki kurdukça, ortaya muazzam büyüklükte bir trampa pazarı çıkmaya başlıyordu. Bu karmaşık trampa pazarının denetlenmesine ve işgal fabrikalarının ihtiyaçlarının sistemli biçimde giderilmesine dönük pek çok farklı örgütsel birlik de kurulmaya başlanmıştı. Troçkist ve anarşist örgütlerden sağ Peroncu/muhafazakâr örgütlere kadar pek çok siyasi özne, kimisi devrimci bir konseyler birliğinin temellerini atmak kimisi ise hükümetle pazarlığa oturarak imtiyazlar kazanmak amacıyla farklı işgal fabrikası birlikleri oluşturdular.

Bunlardan en önemli ikisi Geri Alınan İşletmeler Ulusal Hareketi ve Emekçiler Tarafından Geri Alınan Fabrikalar Ulusal Hareketi idi. "Geri alınma" kavramı, işgal edilen fabrikaların denetiminin, fabrikaların gerçek sahibi olan emekçiler tarafından ele geçirilmesine atıfta bulunuyordu. Bu birlikler, işgal edilen fabrikalar arasında ulusal çapta kurumsal bir ilişki ağı yaratılmasına yardımcı olmalarının yanı sıra bunların öz-yönetim deneyimleri işsiz hareketinin gücünü yitirmesinin de önüne geçiyordu. Ancak öte yandan bu birlikler, sol Peroncu Kirchner hükümetinden belirli imtiyazlar ya da ödenekler

kazanma yönünde hareket ederken, Arjantin işsiz hareketinin bölünmesinin tohumlarını da atmaktaydı.

Eşik: Kirchner'in Gelişi ve Arjantin İşsiz Hareketinin Bölünmesi

14 Aralık 2001 tarihinde gerçekleşen genel grevden bir hafta sonra gerçekleşen halk ayaklanması ve "toplumsal patlama", devlet başkanı Fernando de la Rua'yı yerinden etti. 22 Aralık'a gelindiğinde yeni başkan vekâleten Meclis Başkanı Ramon Puerta idi. Bir gün sonra ise Adolfo Rodriguez Saá Arjantin'in yeni başkanı olacaktı. Ancak ok yaydan çıkmıştı artık ve sokaklardaki isyan 30 Aralık'ta yeni başkan Saá'yı da istifaya zorlayacaktı.[18] 1 Ocak 2002'de Meclis Başkanı Eduardo Camano yeni devlet başkanı olarak atanacak ve Camano'nun başkanlığı da sadece bir gün sürecekti. Takvim, 2 Ocak'ı gösterdiğinde yeni devlet başkanı Eduardo Duhalde olacaktır. Arjantin halkı böylece sokaklarda çatışarak bir hafta içinde beş devlet başkanını makamından yaka paça indirmiştir.

14 Aralık 2001 tarihinde gerçekleşen genel grevden bir hafta sonra gerçekleşen halk ayaklanması ve "toplumsal patlama", devlet başkanı Fernando de la Rua'yı yerinden etti. 22 Aralık'a gelindiğinde yeni başkan vekâleten Meclis Başkanı Ramon Puerta idi. Bir gün sonra ise Adolfo Rodriguez Saá Arjantin'in yeni başkanı olacaktı. Ancak ok yaydan çıkmıştı artık ve sokaklardaki isyan 30 Aralık'ta yeni başkan Saá'yı da istifaya zorlayacaktı. 1 Ocak 2002'de Meclis Başkanı Eduardo Camano yeni devlet başkanı olarak atanacak ve Camano'nun başkanlığı da sadece bir gün sürecekti. Takvim, 2 Ocak'ı gösterdiğinde yeni devlet başkanı Eduardo Duhalde olacaktır. Arjantin halkı böylece sokaklarda çatışarak bir hafta içinde beş devlet başkanını makamından yaka paça indirmiştir.

2001 isyanını önceleyen genel grevden hemen sonra CGT ve CTA sendikaları işsizlik sigortasını da kapsayan taleplere dönük bir referandum düzenledi. Hiçbir şekilde yasal olmamasına karşın referanduma 3 milyonu aşkın kişi katılarak oy verdi. Bu durum, isyanla birlikte birdenbire her tarafta kurulmaya başlayan komşu meclisleri ve fabri-

[18] Bu arada bir hafta içinde 40'a yakın kişi katledildi, yüzlerce kişi yaralandı ve 5 bine yakın kişi tutuklandı.

ka konseyleri pratikleriyle birleştiğinde ortaya çok açık bir "ikili iktidar durumu" çıkıyordu.

2001 yılının son aylarından Kirchner'in seçildiği 2003 Mayısına kadar Arjantin'de birçok bölge fiilen *Piqueteros* hareketi ve komşu meclislerinin denetimine girecekti. Ülkenin başkentinin merkezi dışındaki neredeyse bütün yerleşim birimlerinde, o bölgedeki üretimi devam ettirebilmek, açlığı önlemek ve nihayet sürdürülebilir bir hayat kurabilmek üzere mahalle meclisleri ve o mahallelerdeki işgal edilmiş işyerlerinin konseyleri çoğunlukla bir arada hareket edecekti. Bir buçuk yıla yakın süren bu iktidarsızlık dönemi, *Piqueteros* hareketi ve işgal fabrikalarının ulusal çapta kurumsal bir ağ kurabileceği bir zemine de olanak tanıyacaktı. Bu dönem dâhilinde sendikalar, sol partiler ve toplumsal hareketlerin bir araya gelerek oluşturduğu Yoksulluğa Karşı Ulusal Cephe de (*Frenapo*) önemlidir. Özellikle CTA sendikası ve Arjantin Komünist Partisi'nin girişimiyle kurulan cephe, *Piqueteros* hareketi ve komşu meclisleri kısmen içerse de kurumsallaşamadan ortadan kalkmış ancak mücadelenin ortaklaştırılmasına önemli bir katkı sunabilmiştir.

Nihayet 25 Mayıs 2003 tarihi, Arjantin'de 2001 yılında yaşanan toplumsal patlamadan itibaren oluşan "istikrarsızlık" ortamının sona ermesini imleyen bir tarih olacaktı. Gençliğinde Peroncu Gençlik saflarında muhalefet etmiş, askeri diktatörlüğün devrildiği 1983 yılından itibaren eyalet valiliği de dâhil çeşitli kamu görevlerinde bulunmuş olan sol Peroncu Nestor Kirchner

devlet başkanı seçildi. Arjantin işsiz hareketi Kirchner'in seçilme sürecinde onu destekledi. Öte yandan bu durum Arjantin işsiz hareketi içinde ciddi bir çelişkinin doğmasını da sağlayacaktı. Popülist bir söylem kullanan Kirchner, Arjantin sağına karşı, artık ulusal çapta sözü geçen bir toplumsal hareket olan *Piqueteros*'u da hükümetin siyasetine eklemleyebilmek adına esnek bir politika izlemeye başladı. Kirchner'in işsiz hareketini muhatap almasının bir zorunluluktan kaynaklandığının altını çizmek önemlidir. Zira ekonomisi ve üretim zinciri 2001 yılında büyük oranda çökmüş olan Arjantin'de üretimi devam ettiren ve dolayısıyla sistemin işlemesini sağlayan odağın işsiz işçiler hareketi olduğu aşikârdı. Dolayısıyla yeni kurulan sol popülist hükümetin işsiz hareketini dışlayan ya da onu zorla tasfiye etmeye çalışan bir politika izlemesi, hem meşruiyetini kurabilmek hem de merkez sağdan gelen baskıyı göğüsleyebilmek açısından mümkün görünmüyordu.

Kirchner hükümeti, *Piqueteros* hareketi ve işgal fabrikalarının yarattığı toplumsal ağı bir yandan ülkenin piyasasına eklemlemeye diğer yandan da hareketin siyasal muhalif niteliğini mümkün olduğunca törpülemeye çalışan karmaşık ve pragmatik bir politika izlemeye başladı. Birçok işgal fabrikasının üretmeye devam etmesi ya da en azından yeni makineler alarak daha fazla ve kaliteli üretim yapmayı sürdürmesi için ciddi sermayelere ihtiyacı vardı. Öte yandan tamamen hayatta kalmak amacıyla gerçekleştirilen yol kesme ve işgal eylemleri, halkçı söylemlerle iktidara gelen bir hükümete karşı, önceki neo-liberal hükümetlere karşı olduğu kadar keskin biçimde sürdürülemiyordu. Nihayet karşısında mücadeleden başka bir şansın olmadığı uzlaşmaz hükümetlerin yerine *Piqueteros* hareketi ve işgal fabrikalarını resmen tanıyan ve onlarla müzakere masasına oturabilecek bir hükümet gelmişti.[19] Kirchner öncelikle bir tür vatandaşlık gelirini uygulamaya koydu. İşsizlere hane başına belirli bir düzenli gelir sağlamak yönünde adımlar attı. Kuşkusuz bu yardımlar bütün işsizleri kapsayacak denli geniş değildi. Öte yandan kısmi yardımlarla

[19] *Piqueteros* hareketinin çelişkileri üzerine bazı tartışmalar için Bkz. A. Dinerstein, "Roadblocks in Argentina"; A. Dinerstein, "Power or Counter Power?"; Aldo Ponce, "Unemployment and Opportunism: The 'Piqueteros' of Argentina", Orta Batı Siyaset Bilimi Derneği'nin yıllık toplantısında sunulan metin, Palmer House Hilton, Chicago, Illinois, April 07, 2005, 2010-07-17, http://www.allacademic.com/meta/p87029_index.html; Khorasanee, Dina, Interview with MTD Allen, Piquetero Movement Ideas, April 26, 2004, http://www.zcommunications.org/contents/44476/print.

birlikte Kirchner hükümeti işgal fabrikaları ve kooperatiflere düşük faizli krediler verilmesini ve ruhsatlarını alarak yasal biçimde çalışmalarını sağlayacak adımlar da attı. Nihayet *Piqueteros* hareketi, çıkış amaçları açısından büyük ölçüde başarıya ulaştıysa da, işgal fabrikalarının Arjantin piyasasına üreten ruhsatlı yasal fabrikalar haline gelmesiyle bir ölçüde siyasal muhalefet özelliğini yitirdi. Ancak bu fabrikalar ve kooperatifler yine de "patronsuz"[20] çalışma deneyimlerini halen sürdürebilmeleri ve sadece özgün birer öz-yönetim deneyimi olmaları nedeniyle bile tarihsel öneme sahiptirler. Nihayet Arjantin'de işsizler hareketi güçlü bir toplumsal ağ kurabildiği ve ulusal ölçekte kurumsallaşabildiği ölçüde ülke siyasetine doğrudan etkide bulunma gücüne sahip bir toplumsal hareket haline gelebilmiştir.

Sonuç: İşsizleri Örgütlemek

İran'da 1979'da ve Arjantin'de 2001'de yaşanan iki özgün işsiz hareketi örneğinden bugün Türkiye'de işsizlerin örgütlenmesine ilişkin ne tür deneyimler devşirebileceğimizi anlayabilmek adına bu iki hareketin ortak noktaları üzerine düşünmek temel önemdedir. İşsiz hareketi, ciddi yapısal zaaflar içermesinin yanı sıra bugün kitlesel işsizlik ve güvencesizlikle karakterize olan neo-liberalizme karşı alternatif direniş biçimlerinden biri olarak düşünülebilir. Ancak her iki örnekte de görüldüğü üzere, işsiz hareketleri, sistem karşıtı bir mücadeleye eklemlenmediğinde büyük ölçüde yalıtılmış ve kısa zamanlı olarak kalmaktadır. İşsiz hareketlerinin temel yapısal zaafı, asli talebinin iş talebi olması ve bu talep karşılandığında hareketin fiilen varlığının bir anlamı kalmamasıdır. Ancak kapitalizmin sürekli işsizlik yaratmakla malûl olmasından hareketle, işsiz kalanların kendilerini içinde var edebilecekleri kalıcı kurumsal mekanizmalar örgütlenebilmesi halinde, işsiz mücadelesi sistem-karşıtı mücadeleye sürekli biçimde eklemlenebilir.

Kapitalizmin tarihinde modern anlamda işsizlik sürekli var olduğuna göre neden işsiz hareketleri her zaman ortaya çıkmamaktadır? Öncelikle hem İran hem de Arjantin örneğinde, radikal ve kurumsal bir işsiz hareketinin örgütlenebilmesi için oldukça verimli ve bir o kadar da istisnai bir konjonktürün

[20] Arjantin'de patronsuz çalışan işgal fabrikaları ve kooperatiflere dair doğrudan işçilerle yapılan görüşmelerden oluşan Metin Yeğin'in *Patronsuzlar* kitabı ayrıntılı bilgi sağlamaktadır.

bulunduğu göz önünde tutulmalıdır. İran'da İslam Devrimi'ne yol açan siyasi hareketliliğin ve Arjantin'de neo-liberal reçetelerin her anlamda tükendiği bir atmosferin varlığı, böylesi özgün işsiz hareketi deneyimlerinin ortaya çıkması açısından bir rahim işlevi görmüştür. Bu istisnai konjonktürün temel özellikleri ise ani ve kitlesel iş kaybı ile mevcut hayatta kalma stratejilerinin fiilen iflas etmesidir. Kitlesel umutsuzluk ve geleceğe dönük beklentilerin neredeyse tamamen ortadan kalkmasına dayanan bir toplumsal psikoloji, İran ve Arjantin örneklerine benzer biçimde mevcut devlet iktidarının *de facto* ortadan kalkması gibi özel uğraklarda işsizliğin politik bir kimlik olarak yeniden tanımlanmasını mümkün kılmaktadır.

İşsiz hareketleri, belirli bir odaktan (devlet iktidarından) iş talep etmekle kendine devlet dışında yaşam stratejileri yaratmak arasında, yani müzakere ve mücadele arasında sürekli bir salınıma sahip olmasıyla istikrarsız ve kırılgan bir yapı arz eder. İran örneğinde olduğu üzere, müzakere edilecek odağın müzakereye yanaşmaması ya da Arjantin'de olduğu üzere müzakere edilecek odağın fiilen talepleri yanıtlayamayacak denli güçsüz olması durumlarında işsiz hareketleri müzakere ve mücadele arasındaki bu salınımın çeşitli uğraklarında dolaşmaktadır. İran ve Arjantin örneklerinde, bu iki fiili durumun da aynı sırayla yaşanmış olması önemlidir. İran'da radikal bir iktidar değişimi dâhilinde, Arjantin'de ise sistemin yapısal ve ağır bir kriziyle birlikte önce müzakere edilecek odağın fiilen talepleri yanıtlayamayacak denli güçsüz olduğu, ardından ise bu oluşan yeni odağın müzakereye yanaşmadığı bir durum ortaya çıkmıştır. Bu salınım dâhilinde İran ve Arjantin'deki işsiz hareketleri, izledikleri müzakere ve mücadeleyi bir arada yürüten direniş hattıyla tam anlamıyla bir "toplumsal hareket" görüntüsü sergilemişlerdir.

İşsiz hareketlerinin ortaya çıkışında ve örgütlenmesinde kendiliğindenlik bir yanıyla önemliyken, daha önce sendikal mücadele içinde yer almış işçilerin ve sistem-karşıtı siyasal öznelerin rolü de küçümsenmemelidir. Her iki örnekte de işsizliği bir kimlik olarak inşa ederek, hak talebi temelli bir mücadele ekseninin yürütülebilmesinde "politik" bileşenlerin katkısı kritik önemdedir. Aynı şekilde hareketin sistem-karşıtı mücadeleye eklemlenmesine ve uzun vadeli çıkarlara dönük stratejiler geliştirilmesine çalışanlar da yine bu

Hem İran hem de Arjantin örnekleri, sistem-karşıtı mücadelede o sistemden zarar gören kişileri tam da zarar gördükleri yerde ve ona referansla örgütlemenin, yani sistemin iltihaplanmış kılcal damarlarına sızarak oradaki irinleri tek tek ve özgünlüklerini göz önünde bulundurarak akıtmanın önemini de göstermektedir.

politik öznelerdir. Hem İran hem de Arjantin örnekleri, sistem-karşıtı mücadelede o sistemden zarar gören kişileri tam da zarar gördükleri yerde ve ona referansla örgütlemenin, yani sistemin iltihaplanmış kılcal damarlarına sızarak oradaki irinleri tek tek ve özgünlüklerini göz önünde bulundurarak akıtmanın önemini de göstermektedir.

İran ve Arjantin'deki işsiz eylemlerinin biçimlerine göz attığımızda her iki örnekte de aynı amaca dönük ve benzer direniş biçimleri mevcut olmakla birlikte, bu direniş biçimlerinin referansları ve talepleri birbirinden farklıdır. Örneğin İran'da direniş, daha çok gösteri/protesto, oturma eylemi/işgal ve ret beyanları biçiminde ortaya çıkmıştır. İran'da işsizler açısından durumlarını kamuoyuna duyurmak bir yanıyla önemliyken, oturma eylemi ve işgal eylemleri ele geçirmek ve üretimi sürdürmek amacıyla, daha çok fabrika ve işyerlerini değil, yetkililere baskı yapabilmek amacıyla, daha çok kamu kurum ve kuruluşlarını hedeflemiştir. Örneğin Asef Bayat'ın belirttiği üzere İran'da "oturma eylemi" farklı tarihsel/toplumsal/kültürel referanslara sahiptir. *Bast-nishini* olarak bilinen bu eylem türü, bağışlanmaya çalışma girişimi, bir protestoyu sürdürmek için ya da adaleti bulmak üzere bir sığınak olarak tapınak ya da camiler gibi kutsal mekânlarda süresiz biçimde oturmak anlamına gelmektedir. Ancak İranlı işsizlerin "oturma eylemleri", *tahassun* (oturma eylemi) ve *ishghal* (işgal) kavramlarına dayanmaktadır. İranlı işsizler, bu eylem türlerini, ya bir davayı duyurmak ya da daha sık olarak, yöneticilere dayatmak üzere kamusal baskı sağlamak amacıyla yapılan bir engelleme yöntemi vasıtasıyla kolektif eylemin bir biçimi olarak kurgulamışlardır.

Diğer taraftan, İran ve Arjantin'deki işsiz hareketlerinin en belirgin ortaklıklarından biri kendi öz-yönetim kurumlarını örgütleyebilmiş olmalarıdır. Her ne kadar Arjantin'deki işgal fabrikalarındaki denli gelişkin öz-yönetim

deneyimleri hayata geçirilebilmiş değilse de, İranlı işsizler, kısa zamanda kendilerini temsil eden, yöneticilerle müzakere eden, kararlar alan ve uygulayan ve *shura* (konsey), *sandika* (sendika) ve *kaanun* (merkez) olarak adlandırılan alternatif öz-yönetim kurumlarını hayata geçirebilmişlerdir. Her iki örnekte de farklı gelişkinliklerde olmakla birlikte taban demokrasilerinin tecrübe edilebilmiş olması önemli tarihsel gelişmelerdir. Arjantin'deki işsiz hareketi deneyimleri ise İran'dakinden daha uzun erimli, daha örgütlü ve daha kurumsal hareket edebilmiştir ve hatta edebilmektedir. İran'daki işsiz hareketi, hükümetin verdiği tavizler ve yeni iş alanlarının açılmasıyla birlikte ve esas olarak devlet zoruyla dağıtılmışken, Arjantin'de yaşanan özgün deneyim dahilinde bir işgal fabrikaları/kooperatifleri zinciri kurulabilmiş ancak yeni sol-popülist hükümetin çeşitli ödenekler ve ayrıcalıklar dağıtarak hareketi fiilen bölmesi ve hatta kısmen merkezi pazara eklemleyebilmesinin önüne geçilememiştir. Burada Arjantin işsiz hareketinin ulusal çapta kendini örgütleyebilmiş olması ayırt edici bir özellik olarak öne çıkmaktadır.

Nihayet 1979'da İran'da ve 2001'de Arjantin'de yaşanan işsiz hareketi deneyimleri, sistem-karşıtı mücadelenin önemli bileşenlerinden biri olabilecek bir işsiz hareketinin karşılaşacağı muhtemel sorunları billurlaştırması ve bize yeni bir işsiz hareketinin örgütlenmesine ilişkin hayati önemde dersler sunması bakımından dikkatle incelenmesi gereken iki deneyim olarak durmaktadır. Zira Türkiye'ye döndüğümüzde 2009 sonu-2010 başı arasında yaşanan Tekel direnişi, yeni nesil neo-liberalizm karşıtı işsiz işçi hareketinin

önemli uğraklarından biri olarak kabul edilebilir. Tekel direnişi dâhilinde yaşanan oturma eylemi, sendika binasının işgali, protesto gösterileri, açlık grevi ve diğer direniş biçimlerinin İran ve Arjantin örneklerinde de mevcut olduğunu görmek, bu iki deneyimden bugün ve burada halen bize sunduğu bir şeyler olduğunun işaretidir. Ayrıca yine Tekel direnişi dâhilinde güvencesizlik karşıtı ulusal çapta bir koordinasyon merkezinin kurulamamış olması, İran işsiz hareketine benzer biçimde, Türkiye'de yakın zamanda kendini örgütleyebilecek uygun bir zemin kazanması muhtemel olan işsiz hareketinin uzun soluklu ve kurumsal olabilmesinin önündeki en büyük engel olarak durmaktadır.

DİJİTAL KAPİTALİZM, DİJİTAL EMEK?

MEHMET EVREN DİNÇER*

Antonio Negri ve Michael Hardt'ın 2000 yılında yayınlanan *İmparatorluk* adlı kitapları küresel ölçekte büyük bir etki yarattı.[1] Akademik dergiler kitap üzerine özel sayılar yayınlarken, kitap başta Türkçe olmak üzere hemen yabancı dillere tercüme edildi. Olumlu olumsuz pek çok eleştiri alan kitap kısa sürede klasik haline geldi. Türkiye'deki alımlanışının iki temel ayağı oldu. İlgi, ilkin yazarların emperyalizmi reddedişine ve yeni sistemi imparatorluk olarak tanımlayışına; ikinci olarak sınıf siyasetinin tarihsel olarak bittiğini ilan etmelerine ve çokluk adını verdikleri yeni devrimci özneye geçişi vurgulamalarına odaklandı. 1999'daki Seattle protestoları ve onu takip eden geniş tabanlı hareketlenme yazarlarca kucaklanırken, 11 Eylül sonrası ortam, emperyalizm tartışmalarını yeniden hareketlendirdi. Sol, 21. yüzyılın ilk yıllarını büyük ölçüde bir yandan egemenliğin dönüşümü ve siyasetin ölçeğine -ulus devlet, küreselleşme, ulus-ötesicilik, şirket egemenliği vs.- bir yandan da siyasetin öznesine -sınıf, çokluk vs.- dair tartışmalara ayırdı. Ancak *İmparatorluk* kitabı, Türkiye'de çok fazla dikkat çekmeyen bir tartışmaya daha ön ayak oldu: yeni teknoloji. Üstelik Hardt ve Negri için bu tartışma hem siyaset ve egemenliğin biçimi hem de yeni öznenin oluşumu açısından oldukça merkezî bir önem taşıyordu. Michael Peters ve Ergin Bulut'un *Bilişsel Kapitalizm, Eğitim ve Dijital Emek* adlı derlemesi bu tartışmanın teknoloji ayağına odaklanıyor.[2] Kitabın ayrıntılarına geçmeden önce, kısaca teknoloji konusunda süregiden genel tartışmalara değinmek istiyorum.

* Cornell Üniversitesi, Kalkınma Sosyolojisi Bölümü, Doktora Öğrencisi.

[1] Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire*, Cambridge: Harvard University Press, 2000 (Türkçesi: *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 12. baskı, 2012).

[2] Michael A. Peters ve Ergin Bulut (ed.), *Cognitive Capitalism, Education and Digital Labor*, New York: Peter Lang, 2011.

Üretimde teknolojinin rolü ve teknolojik yenilik konusunda solun tutumu öteden beri şüpheci olmuştur. Marx, üretim sürecine makinelerin dâhil olmasını ve zaman içinde rollerinin artmasını işçinin vasıfsızlaştırılmasının bir aracı olarak görmüştür. Marx'a göre teknoloji verimliliği arttırsa da üretim, kapitalist mantıkla yapıldığı sürece özgürleştirici değil, baskılayıcı bir faktördür.[3] Makineleşmenin bir diğer yapısal etkisi emekten tasarruf sağlayan teknolojilerle yapısal işsizliğe neden olmasıdır. Marx'ın bugün de yaygın bir biçimde kullanılan "artık nüfus" kavramı, çoğu kez teknoloji ile işsizleşen ve kapitalizmin yeniden üretimi için ihtiyaç duyulmayan kitlelere işaret edecek şekilde kullanılagelmiştir.[4]

Günümüzde teknolojinin kapitalizm açısından önemi üzerine çeşitli görüşlerden bahsetmek mümkün. Neoklasik iktisat içerisinde konumlanan bazı ekoller yeni teknolojileri kabaca, kârlılık sorununun en temel çözümü olarak görürler. Milletçe Nobel ödülü almasını beklediğimiz ama Ermeni kimliği konusunda kafamızın karışık olduğu ünlü iktisatçı Daron Acemoğlu bu görüşün en ateşli savunucularından.[5] Acemoğlu'nun izinden gittiği Nobel ödüllü Robert Solow da teknolojik yeniliklerin kapitalizmin uzun erimli büyümesinin en önemli dinamiği olduğunu öteden beri savunmaktadır. Michael Piore gibi kurumsalcılar da teknolojik yeniliklerin gelişmiş ülkelerin

[3] Marx *Kapital*'in birinci cildinin on beşinci bölümünde (Makineler ve Geniş Ölçekli Sanayi) teknolojinin üretim tarzının dünüşümündeki devrimci rolünü tartışır. Özellikle bkz. Karl Marx, *Capital: Volume 1*, Londra: Penguin, 1990, s. 617. (Türkçesi: *Kapital*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Istanbul: Yordam Kitap, 2011).

[4] Hem Marx hem de Engels bu kavramı çeşitli bağlamlarda kullanmıştır. Marx *Grundrisse*'nin Malthus ile ilgili kısmıyla Otomasyon hakkındaki iki ardışık kısmında kavramı ele almıştır. Bkz. Karl Marx, *Grundrisse*, Londra: Penguin, 1993 (Türkçesi: *Grundrisse*, Çeviren: Arif Gelen, Ankara: Sol Yayınları, 1999). Yine *Kapital*'in birinci cildinin yirmi beşinci bölümü de benzer bir sıra izleyerek aynı tartışmaya ayrılmıştır. Bkz. *Kapital*. Engels ise bu kavramı özellikle ütopya üzerine çalışmasında ısrarla ele almış, hatta kavramın ilk kullanımını kendisi tarafından 1845'te yayımlanan *İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu*'na dayandırmıştır. Bkz. *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker, New York: Norton. 1978, s. 707. Her ne kadar bu iki kullanım arasında büyük farklar varsa da bugün artık nüfus kavramının Marksizm içinde merkezi bir rolü olduğu söylenebilir. Artık nüfusun oluşumunun temel nedenlerinden birinin üretimde artan makineleşme ve gelişen teknoloji olduğu belirtilebilir. Bu konuda Engels'in *Bilimsel ve Ütopik Sosyalizm* adlı geç dönem eserindeki indirgemeci yaklaşımın etkilerinin büyük olduğu da eklenebilir. İleride tekrar değineceğimiz Robert Brenner bu şematik görüşü takip etmiştir.

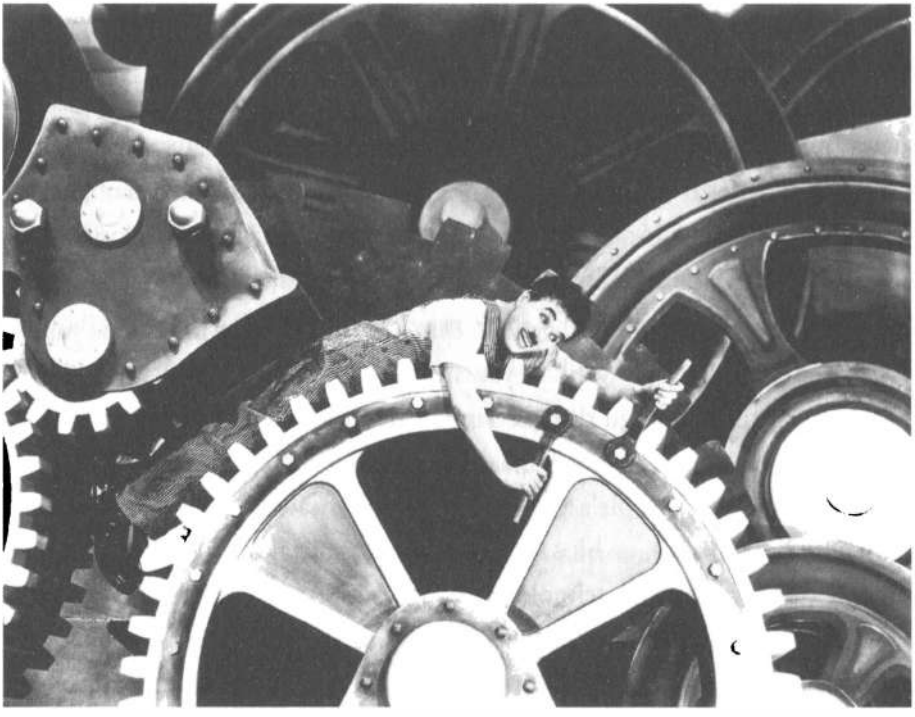
[5] Daron Acemoğlu, *Introduction to Modern Economic Growth*, Princeton: Princeton University Press, 2009.

ekonomik canlılığını sürdürmelerinin temel şartı olduğunu yinelerler.[6] Bu perspektif içerisindeki ayrışmalar genelde teknolojik yeniliğin hangi yöntemlerle sağlanacağı -araştırmanın maliyetlerinin nasıl karşılanacağı, kim tarafından yapılacağı ve yapılma şekli gibi- ve büyüme dışındaki olumsuz etkilerinin -yeni teknolojilerin eski vasıfları elemesiyle oluşan işsizlerin ekonomiye nasıl kazandırılabileceği gibi- nasıl idare edileceği üzerinedir. Konu üzerine eleştirel görüşlerin daha çok çeşitlilik gösterdiğini söylemek mümkün.

Tartışmanın köşe taşlarından David Noble, 1980'lerin başında yaptığı çalışmalarda teknolojiye yapılan yatırımın öncelikli nedeninin verimlilik ve kârlılığı arttırmak olduğu düşüncesini reddetmiş; aksine, yeni teknoloji geliştirmenin ve üretim süreçlerine dahil etmenin genelde çok masraflı olduğunu öne sürmüştür.[7] Noble'a göre, teknolojinin amacı hem üretim sürecinde denetimi ele geçirmek ve bu sayede işçiyi ve insan faktörünü elimine etmek hem de siyasi alanda silah teknolojisi ile diğer devletlere üstünlük sağlamaktır. Hatta denetim o kadar önemli bir öğedir ki, işçileri devre dışı bırakan sayısal kontrol (NC, *Numerical Control*) tabanlı teknolojiler ve benzerleri, hem işçilerin üretime aktif olarak katılmasını teşvik eden hem de daha verimli ve kârlı olan teknolojilere tercih edilmiştir. Tercih bilinçli ve kolektif bir iradeyle yapılmıştır. Amaç, hem kolektif bir özne olarak işçinin etkinliğini elemek hem de askeri üstünlüğü elde tutacak araçlara sahip olmaktır. Noble'a göre, bu dinamik olmaksızın savaş sonrası ABD'de devlet, özel sektör, medya ve üniversitelerin sıra dışı ittifakını anlamak güçtür. Bu ittifak, işçiyi üretim sürecinin aktif özneleri olarak değil tüketici olarak tanımlamakta, sendikaları ücret sendikacılığına indirgemekte/hapsetmekte, siyaseti ise kısır bir iki parti sistemine hapsedip kitleleri aktif olarak katılabilecekleri politik karar alma süreçlerinden uzak tutmayı hedeflemektedir. Noble, bu durumu açıklamak için günümüzde ABD'de ve dünyada yaygın bir şekilde kullanılan ve özellikle emperyalizm tartışmalarında sıkça dile getirilen askeri-endüstriyel kompleks kavramını kullanır, hatta üniversite ve diğer araştırma kurumlarının rolünün altını çizmek için buna bir de akademik sıfatını ekler.

[6] Richard K. Lester ve Michael J. Piore, *Innovation: The Missing Dimension*, Cambridge: Harvard University Press, 2004.

[7] David Noble, *Forces of Production: A Social History of Industrial Automation*, New York: Alfred A. Knopf, 1984.



Ancak teknolojinin kârlılıktan çok denetimi hedeflediği düşüncesi sol içinde bile herkesçe paylaşılan bir düşünce değildir. Çalışmaları Türkiye'de iyi bilinen Robert Brenner'e göre, teknoloji ile denetim arasındaki ilişki tali bir ilişkidir.[8] Brenner'e göre denetimi sağlayan en temel mekanizma kapitalizmin çok daha erken aşamalarında, feodalizmden kapitalizme geçişle birlikte işleyişe geçmiştir. Ona göre işçilerin -hatta bireyden şirketlere ve devletlere kadar kapitalist toplumlardaki tüm aktörlerin- kendi sosyal koşullarını yeniden üretmek için piyasaya tâbi olmaları zaten yeterince güçlü bir denetim öğesidir. İşçiler tıpkı kapitalistler gibi piyasaya ve dolaylı olarak sistemin kendini yeniden üretmesine bağımlıdır. Bu koşullar altında işçiler, tıpkı kapitalistler gibi, rasyonel özneler olarak hareket etmek ve çıkarlarınıençoklaştırmak durumundadır.

Bunun yanı sıra, Brenner'in kapitalizm analizine göre, işçilerin denetim

[8] Robert Brenner, "The Capitalist Economy, 1945-2000: A Reply to Konings and to Panitch and Gindin," *Varieties of Capitalism, Varieties of Approaches* içinde, ed. David Coates, New York: Palgrave Macmillan, 2005; *The Economics of Global Turbulence*, Londra: Verso, 2006; "Property and Progress: Where Adam Smith Went Wrong", *Marxist History-Writing for the Twenty-First Century* içinde, ed. Chris Wickham, Oxford: Oxford University Press, 2007.

üzerindeki mücadelesi ve/veya kapitalist sınıfa başkaldırmaları asla sistemik krize yol açacak ölçüde bir güç oluşturamaz. Brenner'in deyimiyle kapitalizmin krizleri işçi sınıfı ile kapitalist sınıf arasındaki dikey çatışmadan değil, kapitalistler arası rekabetten kaynaklı yatay çatışmadan ileri gelir. Burada belirleyici olan da kapitalistlerin rekabette saf dışı kalmamaya çalışmasıdır. Saf dışı kalmamanın tek yolu, kârlılıklarını korumaktır; bunun yolu ise yeni teknolojilere yatırım yapmaktan geçer. Tüm aktörlerin aynı anda bu alanlara yatırım yapma arzu ve çabasının iki temel sonucu olur: (1) Bazı yeni teknolojiler kendilerine yapılan yatırım henüz getiriye dönüşmeden daha yeni teknolojilerle kadük olur; (2) sistemik olarak kapasite fazlası yaratılır. Brenner, on beş yılı aşkın bir süredir söz konusu dinamiğin istikrarlı bir şekilde İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemin tamamına yayılmış bir aşırı kapasite ve kârlılık sorunu oluşturduğunu iddia etmektedir. Brenner'e göre, kapitalizmin savaş sonrasındaki üç büyük motor gücü -ABD, Almanya ve Japonya- bu dönemde dünyayı beraberinde sürükleyebilecek bir büyüme dinamiği yaratamamıştır. Bu istikrarlı iniş eğilimi bugün içinde bulunduğumuz krizlerle kendini göstermektedir.

Negri, Virno ve takipçileri söz konusu olduğunda Türkiye'deki tartışmalarda teknolojinin rolüne çok fazla değinilmedi. Bu akım, daha çok sınıf siyasetinin bitişinin ilanı ve değişen siyasal özne -çokluk- bağlamında tartışıldı. Ancak teknolojinin bu tartışmanın temel referans noktalarından biri ve hatta en önemlisi olduğunu akılda tutmakta fayda var.

Brenner'in bu şeması sol içinde defalarca eleştirilmiştir. Teknolojik determinizm başta olmak üzere pek çok eleştiriye maruz kalan Brenner'in soyut ve rasyonel bir birey kavrayışına sahip olduğu, piyasadan kaynaklanan rekabeti ise Adam Smith'e benzer bir şekilde soyut ve evrensel bir güç olarak ele aldığı sık sık dile getirilir. Bunlar genelde Brenner'in de parçası olduğu analitik Marksist geleneğe getirilen eleştirilerdir, ancak Brenner'in bizce bu gelenekle ilişkisi çetrefildir.[9] Brenner'in konumunun analitik Marksist gelenekten bir büyük farkı yeni teknolojilere (ya da Marksist jargonla söylersek

[9] Ellen Meiksins Wood, öteden beri Brenner'in en büyük savunucusu olmuştur. Bkz. Ellen Meiksins Wood, *Democracy Against Capitalism: Renewing Historical Materialism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995 (Türkçesi: *Kapitalizm Demokrasiye Karşı: Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması*, çev. Şahin Artan, İstanbul: Yordam, 2008).

üretici güçlerin gelişmesine) normatif ve olumlu bir anlam yüklememesidir. Bu tezi savunan esas figür, yine Türkiye'de iyi bilinen G. A. Cohen'dir.[10] Kabaca bu görüşü savunanların en önemli tezi, komünizme gidişin üretici güçlerin gelişimi sayesinde kaçınılmaz olduğudur.

Genel itibariyle eleştirel olan bu görüşlerin yanında son dönemde yeni teknolojilere olumlu, hatta normatif bir açıdan yaklaşan bir gelenek ortaya çıktı. Antonio Negri, Paolo Virno gibi figürlerin önayak olduğu bu yaklaşım, post-Fordist üretim sistemine geçişle birlikte Fordist sanayi sisteminin ve dolayısıyla o sistemin temel öğesi sanayi işçisinin yeni ekonomide merkezi önemini kaybettiğini ileri sürer. Başta da söylediğimiz gibi Negri, Virno ve takipçileri söz konusu olduğunda Türkiye'deki tartışmalarda teknolojinin rolüne çok fazla değinilmedi. Bu akım, daha çok sınıf siyasetinin bitişinin ilanı ve değişen siyasal özne -çokluk- bağlamında tartışıldı. Ancak teknolojinin bu tartışmanın temel referans noktalarından biri ve hatta en önemlisi olduğunu akılda tutmakta fayda var. Peters ve Bulut'un derlemesi bu açıdan çok önemli, çünkü kitabın merkezinde Negri ve takipçilerinin post-endüstriyalizm tezleri var. Kitabın katkısına geçmeden önce Negri'nin bu alandaki etkisini kısaca özetlemek istiyorum.

Negri'nin düşünce ve eserlerinin birden fazla esin kaynağı var. Negri, felsefi olarak Spinoza Rönesansı ile Foucaultcu biyo-politika ve Deleuzecü arzu, rizomik yatay örgütlenme gibi bazı kavram ve yaklaşımları harmanlarken, ekonomi politik olarak İtalyan Trontici otonomist Marksizm ve Fransız Düzenleme Okulu'nun kalıplarını bir araya getirir. *İmparatorluk* kitabıyla birlikte tüm bunlara oldukça şekilci ve yüzeysel bir post-Fordizm analizi eklemlenmiş ve üretimin uluslararasılaşması ve yeni teknolojilerin kapitalizmin kökten dönüşümüne yol açtığı düşüncesi savunulmaya çalışılmıştır. Negri kabaca, yeni teknolojilerle birlikte yeni bir kapitalizme, bununla birlikte yeni bir devrimci özneye ve nihayet yeni bir üretim sürecine geçildiğini iddia eder. Daha da önemlisi, Negri ve takipçileri bu süreci pek çok yönüyle olumlar ve çokluk olarak adlandırdıkları yeni devrimci özneyi selamlarlar.

[10] G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, 2. baskı, Princeton: Princeton University Press, 2001. Bir eleştiri için bkz.: Derek Sayer, *The Violence of Abstraction: The Analytic Foundations of Historical Materialism*, Oxford: Blackwell, 1979.

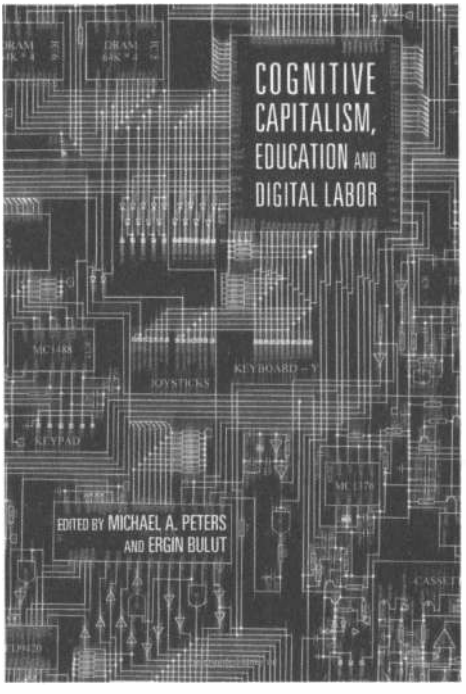
Negri öteden beri üretim tarzları ve devrimci özne konularını tartışan eserler vermektedir. İtalyan otonomist Marksist geleneğin içinden gelen Negri, Fransız Düzenleme Okulu ile de diyalog halinde olmuş ve kapitalizmin tek bir evrensel ve tarih üstü yapıya sahip olmadığını, farklı dönemlerde farklı biçimlere dönüştüğünü ileri süregelmiştir. Özellikle Foucault ve Deleuze etkisi ile birlikte kapitalizmin bugünkü formunun Marx'ın anlattığı kapitalizmden çok farklı olduğunu, bunun da önde gelen nedeninin yeni teknolojilerle birlikte iktidarın merkezsizleşmesi, biyo-iktidara dönüşmesi (Foucault) ve bireylerin arzu sistemi (Deleuze) içinde sistemin temel değerlerini yeniden üretmesi olduğunu söyler.[11] Negri'nin Michael Hardt ile birlikte yazdığı İmparatorluk kitabı, bu düşüncelerin bir araya geldiği en önemli eserdir. Derlemedeki tüm makaleler bu çalışmaya değindiğinden *İmparatorluk*'ta teknolojinin nasıl ele alındığını kısaca tartışmakta fayda var.

Hardt ve Negri, yeni teknolojileri kitap boyunca *en az* dört farklı bağlamda kullanır. Teknoloji ilk olarak çok uluslu şirketlerce üretimin ulusötesileşmesi ve küresel ekonomi politiğin Amerikan modeline yakınsamasının bir aracı olarak karşımıza çıkar:[12] "Burada söylemeye çalıştığımız şey, ABD ve Brezilya'nın, Büyük Britanya ve Hindistan'ın kapitalist üretim ve dolaşım açısından birbirlerine özdeş hale geldikleri değil, aksine aralarındaki farkların

[11] Burada yeni teknolojilerin Negri için çok önemli olduğunu ancak bu iddiaya kaynak oluşturan Foucault'nun *Biyopolitika Üzerine Dersleri*'nde başka bir gerekçelendirmesi olduğunun altını çizmek gerekir. Foucault, bugün solda hakim olan neoliberalizm kuramlarının aksine neoliberal yönetimselliğin hemen savaş sonrasında, üstelik Almanya'da çıktığını ve yapısallaştığını iddia eder (bkz. Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collége de France, 1978-79*, ed. Michel Senellart, çev. Graham Burchell, New York: Palgrave Macmillan, 2008). David Harvey gibi solda referans noktası haline gelmiş kuramcılar ise büyük ölçüde düzenleme ekolü çerçevesinden hareketle neoliberalizmin 1970'lerde devletin düzenlediği alanlardan çekilmesi, özelleştirme, metalaştırma ve kazanılmış haklara saldırı şeklinde tezahür ettiğini söyler. Foucault'ya göre ise neoliberal biyo-politikaya geçişin belki de en büyük nedeni devlet korkusudur. Foucault'ya göre savaş sonrasında Almanya'da yapılan, ekonomiyi politikanın referans noktası haline getirmek ve ekonomi üzerine inşa edilmiş bir yönetimsellik inşa etmektir. Devletin son derece etkin bir rol oynadığı bu yapıya göre rekabet ve insan sermayesi kavramları merkezi rol almış ve neoliberal biyopolitik düzene geçilmiştir. Önce Fransa ve Amerika'ya sirayet eden bu yapı, Foucault'ya göre neoliberalizmin ta kendisidir ve liberalizme dönüşle kesinlikle ilgisi yoktur. Foucault'nun biyo-politika kavramını neredeyse koşulsuz kabul eden Negri'nin aynı anda post-Fordist ekolle de dirsek temasına devam etmesi bir çeşit çelişki olarak görülebilir. Ancak Timothy Brennan'ın derlemedeki katkısını değerlendirirken bu kesişimin ne anlama geldiğini tekrar ele alacağız.

[12] Hardt ve Negri, *Empire*, s. 246-47.

doğalarına dair bir farktan ziyade derece farklarına dönüşmüş olmasıdır."[13] Bu bölümlerde Hardt ve Negri standart küreselleşmeci söylemi adım adım takip ederler; temel referans noktaları Saskia Sassen ve David Harvey'den öteye gitmez. Üretim, yeni teknolojiler sayesinde ulusal sınırları aşmış, bu da ulus devleti devreden çıkarmıştır. Teknoloji karşımıza ikinci kez devletin polis ve gözetim kapasitesini arttırıcı bir etmen olarak çıkar. Ancak bu devlet ulus devlet değildir. Bu yönüyle teknoloji ulus devletlerin güçlerini arttırmamış ancak ulusötesi oluşum olan İmparatorluğun oluşumunda kurucu bir rol oynamıştır.[14] Bu iki kullanım, teknolojinin İmparatorluk denen ulusötesi yapının oluşum koşullarındaki kurucu rolünü ele alır.



Üçüncü kullanım, teknolojinin başta İslamcı radikaller olmak üzere İmparatorluğa karşı güçler tarafından nasıl başarıyla kullanıldığını tartışır.[15] Hardt ve Negri'nin buradaki hedefi, bu hareketlerin modern öncesi değil, bilakis son derece modern olgular olduklarını iddia etmektir. Bu tür hareketler, *İmparatorluk*'a karşı verilen tepkinin iki ana biçiminden birisidir. Dördüncü kullanım ise diğer bir olası biçimden bahsetmektedir ve belki de en önemli kullanımdır. Zira sonrasında *İmparatorluk* ile ilgili tartışmaların tamamı (Peters ve Bulut'un derlemesi dahil olmak üzere) bu noktaya odaklanmıştır. Bu kullanıma göre, yeni teknolojiler sayesinde hizmet merkezli bir ekonomiye geçilmiştir. Bu ekonominin merkezinde de maddi olmayan emek ve onun ürettiği maddi olmayan meta vardır. Şaşırtıcı bir şekilde Hardt ve Negri'nin buradaki analizi oldukça yüzeyseldir. Basitçe söylersek,

[13] A.g.e., s. 335.
[14] A.g.e., s. 26.
[15] A.g.e., s. 149.

bilgisayar eksenli ekonomiye geçiş emeğin doğasını değiştirmiş;[16] bunun yanında *network*, çağdaş kapitalizmde hem üretim hem de tüketim alanı haline gelmiştir.[17] Ayrıca Marx'ın sömürü ve emek-sermaye çelişkisinin temel dinamiği olarak tartıştığı zamansallık merkezli soyut emek kavramı yeni kapitalizmi anlamak için yeterli değildir. Bu konuya aşağıda tekrar geleceğiz.

Hardt ve Negri bu noktada bir ayrıma gider ve şöyle bir ikilik ortaya koyarlar: Demokratik mekanizma *versus* oligopolistik mekanizma. Demokratik ağ tamamen yatay ve mekânsız (Negri ve Hardt burada *deterritorialized* kavramını kullanıyor, kavram genelde Türkçe'ye "yersizyurtsuzlaşmış" olarak çevriliyor) bir modele dayanmaktadır. Ağ, herhangi bir merkezî kontrol üssü olmayan, birbirine bağlı ancak sayısı belirsiz, hatta potansiyel olarak sonsuz sayıda noktadan oluşur. Tüm bu noktalar, üzerinde bulundukları mekânsal konumdan bağımsız olarak potansiyel patikalar ve iletişim kanalları aracılığıyla birbirine bağlanır. Bu ağ üzerindeki hiçbir nokta merkezî bir role sahip olmadığından, yani başka iki nokta arasındaki iletişimin olmazsa olmaz koşulu olmadığından, bu noktanın diğer noktalar arasındaki iletişimi denetlemesi veya engellemesi söz konusu değildir. Hardt ve Negri'ye göre bu demokratik model, Deleuze ve Guattari'nin rizom olarak adlandırdığı hiyerarşik olmayan ve merkezsiz bir ağ yapısına işaret eder. Buna karşın oligopolistik model ise büyük yayın sistemlerine, şirketlerin kontrolündeki merkezî bir iradece idare edilen üretim ve kitlesel dağıtım mekanizmalarına sahiptir. İletişim hiyerarşik ve tek yönlüdür. Kültür endüstrisinin tamamı geleneksel olarak bu modele göre işler.[18]

Hardt ve Negri'nin katkısı çoğu kez demokratik ağın olanakları üzerinden ele alınmıştır. Yazarlar üçlemelerinin diğer iki kitabı *Çokluk* ve *Ortak Zenginlik*'te bu ağın olanaklarını tartışmaya devam ederler.[19] Aslında bu tür bir ayrımın teorik olarak büyük bir açılıma yol açtığını söyleyemeyiz. Harry Braverman ve Richard Edwards gibi emek çalışmaları alanının klasik figürleri

[16] A.g.e., s. 290-91.

[17] A.g.e., s. 298.

[18] A.g.e., s. 299.

[19] Michael Hardt ve Antonio Negri, *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı, 2011; *Ortak Zenginlik*, çev. Efla Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı, 2011.

dahi bu tür ayrımlar yapmış, bir yandan kapitalist üretim süreçlerinin neden hiyerarşik ilişkiler ürettiğini soruştururken diğer yandan bu ilişkilerin alternatif -kapitalist olmayan- ilişkilere nasıl dönüştürülebileceğini araştırmıştır.[20] Ancak Negri ve Hardt, gerek post-endüstriyelizm gerekse teorik referansları ve disiplinler arası tutumlarıyla çok daha geniş bir okur kitlesine ulaşmışlardır. Özellikle Negri'nin ısrarla Marx'ın değer kavramına ve soyut emek analizine getirdiği eleştiriler, bu tartışmalarda önemli bir yer tutar. David Harvey gibi Marx'ın emek-değer kuramının ve soyut emek kavramsallaştırmasının Marksist projenin bugün dahi merkezinde olduğunu iddia edenlerin aksine;[21] Negri böylesi bir dinamiğin artık söz konusu olmadığını iddia eder. Bu açıdan bakıldığında Edwards ve Braverman'a kıyasla Negrici tutum, sistem içi bir dönüşümden ziyade sistemik ve köklü bir kopuştan bahseder.

Negri, Peters ve Bulut'un derlemesine yazdığı önsözü de büyük ölçüde bu tartışmaya ayırıyor. Burada maddi olmayan emek ile ilgili görüşlerini kabaca özetledikten sonra, Marx'ın zamansallık merkezli kapitalizm analizinin bugün neden geçerli olmadığını şu şekilde tartışıyor:

> Post-Fordizm çağında artık zamansallık artık değişmeyen sermayenin yapısı içerisinde sıkışmış değil: daha önce gördüğümüz gibi [yeni düzende] artığı ortaya koyan entelektüel, maddi olmayan ve duygulanımsal üretimdir (ki bunlar post-Fordist emeği niteler). Soyut bir zamansallık -yani emeğin zamansal olarak ölçülmesi- emeğin yaratıcı enerjisini anlayamaz.[22]

Negri'nin bu tespitinin en yalın halini Foucault'nun biyo-politika üzerine derslerinde bulmak mümkün. Foucault burada savaş sonrasında ortaya çıkan neo-liberal yönetimsellik biçiminin, en başta Marksizmin bir ölçek olarak aldığı *soyut zaman* yaklaşımına karşı çıktığını iddia eder. Foucault'ya göre Marx'ın bu yaklaşımının Smithçi ve Ricardocu klasik ekonomi politikten yöntem olarak bir farkı yoktur; zaten Marx emek-değer teorisini büyük

[20] Richard Edwards, *Contested Terrain: The Transformation of the Workplace in the Twentieth Century*, New York: Basic Books, 1975; Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*, New York: Monthly Review Press, 1974 (Türkçesi: *Emek ve Tekelci Sermaye*, çev. Çiğdem Çidamlı, İstanbul: Kalkedon, 2008).

[21] David Harvey, *The Limits to Capital*, 2. baskı, London: Verso, 2006, s. 37-38 (Türkçesi: *Sermayenin Sınırları*, çev. Utku Balaban, Ankara: Tan, 2012).

[22] Antonio Negri, "Foreword", *Cognitive Capitalism* içinde, s. xx.

ölçüde klasik ekonomi politiğe referansla geliştirmiştir. Foucault, Marx'ın bir emek-değer teorisine sahip olduğunu ancak özgün bir emek kavramına sahip olmadığını düşünür. Foucault'ya göre Marx, emeği kapitalist üretim *süreci* içinde emek gücüne dönüştürülerek soyutlanan bir öğe olarak görür. Değer ise soyutlama sürecinde kullanılan emek-zaman kavramı ile sağlanır.[23] Foucault'ya göre emek, neoliberal bağlamda bir *sürecin* -kapitalist üretim sürecinin- parçası değil bir *etkinliktir*. Foucault bu nedenle neoliberal geleneği liberal gelenekten kökten ayırır. Neoliberal geleneği, emeğin sahibi bireyin (insan sermayesi) merkezde olduğu rekabet ve bir yönetimsellik modeli olarak ele alır; bu sistemin iktidar yapısı bu yüzden biyo-iktidardır.

Negri bu anlamda Foucault'yu adım adım takip eder ama bir yandan da küreselleşme literatürüne ve yeni teknoloji bağlamına adapte eder. Peters ve Bulut'un kitabın girişinde değindikleri gibi Negri'nin *İmparatorluk*'ta ele aldığı birikim modeli merkantilist ve endüstriyel birikim modellerini tarihsel olarak takip eden ama onlardan nitelikleri itibariyle ayrılan bir modeldir. Marx, endüstriyel kapitalizmin kuramcısı olduğundan post-endüstriyel toplum için yeni bir kuram gerekmektedir. Çünkü bu yeni sistemde emek yeni bir biçime kavuşur ve entelektüel, maddi olmayan, duygulanımsal ve dijital emek biçimleri sistemi tanımlayan emek biçimlerine dönüşür. Bunların gelişimini sağlayan yeni teknolojiler, hukuken çerçeveyi belirleyen ise fikrî.mülkiyet kanunlarıdır. Yeni sistem, ham maddelerin merkezî rol oynadığı maddi üretimden ziyade maddi olmayan, standartlaştırılması daha zor üretim süreçlerine dayanır. Standart getirmenin zorlaştığı bu ortam, Negri'ye göre maddi olmayan emeği harcayan emekçinin sistem içindeki otonomisini dolayısıyla sisteme karşı gücünü arttırır.[24] Yeni ekonomi politiğin mottosu ise şudur: "Rekabete değil yardımlaşma ve iş birliğine dayalı yeni bir ortaklaşa üretim ekonomi-politiği (internetleşme) eski endüstriyel emek sürecinin yerini alıyor."[25] Elbette hemen herkes, görünüşte pürüzsüz olan bu dönüşümün nasıl bir anda rekabetin yerine işbirliğini getirdiğini sorgulamıştır.

Ayrıca "yeni ekonominin" bu çapta bir kopuşa işaret edip etmediği

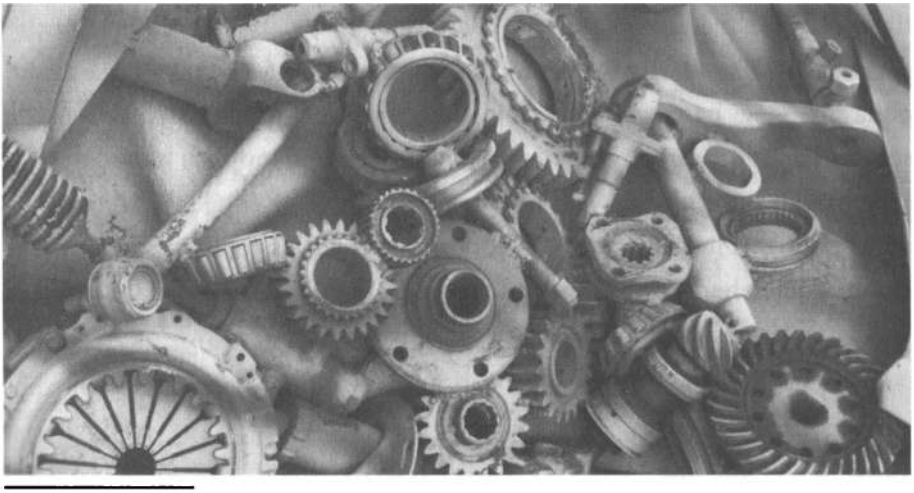
[23] Foucault, *The Birth of Biopolitics*, s. 220-22.

[24] Negri, a.g.e., s. xxxi-xxxii.

[25] A.g.e., s. xxxiii.

tartışma konusu. Zaten özellikle sol içinde Negrici post-endüstriyalizm en çok bu açıdan eleştirildi. Ulus devletin önemsizleştiği iddiası, diğer önde gelen eleştiri noktalarından. Bir diğer eleştiri momenti ise sınıf kavramının reddedilmesi ve çokluk kavramı ile ikame edilmesi idi. Üçüncü bir nokta ise gerçekten böyle bir teknolojik kopuş olup olmadığını esas alıyordu. Bu momentin bir uzantısı olarak yeni teknolojileri kullanma becerisine sahip kesimlerin devrimci özne statüsüne sahip olup olmadıkları da bir başka tartışma konusu. Peters ve Bulut'un derlemesi bu sorunların pek çoğuna değiniyor. Ama özellikle eğitim ile ilgili ikinci kısım, Hardt ve Negri'nin bahsettiği maddi olmayan emek üretenlerin üretim koşullarını ele alıyor ve bu tür bir devrimci sınıfın olanaklarını tartışıyor. Kitabın önsözü Negri'ye ait olsa da derlemedeki makalelerin büyük ölçüde eleştirel olduğunu tekrar etmekte fayda var. Şimdi kısaca bu eleştirilere değinmek istiyorum.

George Caffentzis, otonomist Marksist geleneğin post-endüstriyelizmle ittifakının en büyük açmazının dolaylı olarak prekaryayı desteklemek olduğunu söylüyor.[26] Caffentzis'in ikinci eleştirisi, Hardt ve Negri'nin bilişim kapitalizminin tepesindeki kesime neden devrimci bir rol atfedildiğinin belirsiz olduğu yönünde. Sınıfsal arka planı itibariyle Batının ayrıcalıklı kesimlerinden gelen bu kimselerin kendi ayrıcalıklı durumlarını yeniden üretmek yerine neden düzen karşıtı bir sürecin öznesi olacakları Caffentzis'e göre belirsiz: "Bu durum özellikle sorunlu çünkü kapitalist üretim sisteminin en te-



[26] George Caffentzis, "A Critique of 'Cognitive Capitalism'", *Cognitive Capitalism* içinde, s. 36.

pesindeki çevrelerin en devrimci kesimler oldukları gibi bir varsayım var".[27]

Silvia Federici'nin eleştirisinin merkezinde toplumsal yeniden üretim ve kadın-erkek eşitsizliğinin bu çerçevede neredeyse tamamen göz ardı edildiği var. Federici'ye göre Hardt ve Negri'nin ne ücretli/ücretsiz, ne de hane içi/hane dışı herhangi bir "kadın emeği" kavramsallaştırması yoktur. Federici'ye göre, kadın emeğinin dünyadaki en büyük "duygulanımsal emek" havuzunu oluşturduğu düşünüldüğünde bu boşluğu açıklamak daha da güçleşir.[28] Federici'nin bu vurgusu çok önemli, çünkü Hardt ve Negri'nin şemasında duygulanımsal emek kavramı, ki bugün bazıları tarafından hizmet sektörünün tamamını kapsayacak şekilde kullanılıyor, önemli bir yer tutsa da tartışmalar çoğu zaman ileri teknoloji ile ilintili alanlara yoğunlaşıyor.

Dowling, Benjamin'in deneyimin ikili niteliğine dönerek oyunun kuralarının değişmesiyle öznelerin bir anda oyuna dair konumlarını değiştirmeyeceğini, bunun için daha köklü bir dönüşüm gerektiğini ileri sürüyor. Negri'nin öne sürdüğünün aksine teknoloji eksenli bir sisteme geçişin otomatik olarak yeni bir devrimci deneyime yol açmayacağını belirtiyor.

Emma Dowling'in *Erlebnis* ve *Erfahrung* ayrımı yaparak teknolojik deneyimin anlamına değindiği "Pedagogies of Cognitive Capitalism—Challenging the Critical Subject" makalesi, kitabın teorik olarak en açıcı olanı. Dowling, Walter Benjamin'in ayrımına referansla, eldeki teknolojik yeniliğin yarattığı basit somut durumu değil, bunun kişinin ve içinde bulunduğu toplumsal yapının dönüşümünü etkileyip etkilemediğini sorunsallaştırıyor. Dowling'e göre, bir deneyimi sadece yarattığı duygulanımla değil beraberinde getirdiği -ya da getirmediği- bilgi ve dönüşümle birlikte ele almak gerekir. Bir deneyimi basitçe yaşamak (*Erlebnis*) ile deneyimle birlikte dönüşüm geçirmek (*Erfahrung*) birbirinden farklı süreçlerdir. *Erlebnis* standardize edilmiş, bedenin ve zihnin içinden geçtiği, ne kadar sıra dışı olsa da izole uyarıcılardan oluşur. Buna karşın *Erfahrung* ise kavramayı ve derinlemesine düşünmeyi gerektirir. Deneyimin böylece hafıza-

[27] A.g.e., s. 54.

[28] Silvia Federici, "On Affective Labor", *Cognitive Capitalism* içinde, s. 67.

ya katılacak şekilde özümsenmesi gerekir.[29] Dowling, Benjamin'in deneyimin ikili niteliğine dönerek oyunun kuralarının değişmesiyle öznelerin bir anda oyuna dair konumlarını değiştirmeyeceğini, bunun için daha köklü bir dönüşüm gerektiğini ileri sürüyor. Negri'nin öne sürdüğünün aksine teknoloji eksenli bir sisteme geçişin otomatik olarak yeni bir devrimci deneyime yol açmayacağını belirtiyor.

Dowling'in ikinci eleştirisi duygulanımın soyut değil, bir ilişki biçimi bu yüzden de maddi olduğudur. Aslına bakılırsa bu vurgu sosyolojik olarak biraz ironik. Çünkü sosyolojiye giriş derslerinde Émile Durkheim ile ilk karşılaşanlar Durkheim'ın tüm kariyerini toplumsal olguların *gerçek* olduğunu ispatlamaya ayırdığını görür. Dowling'in bu vurgusuyla Negri'nin büyük önem atfettiği maddi-maddi olmayan ayrımının sanılanın aksine derin bir yapısal farklılığa işaret etmediği söylenebilir. Kısacası toplumsal hayatın temel parçaları olan bu tür duygulanımsal etkileşimlerden yeni bir olgu diye bahsetmek Dowling'e göre mümkün değil, zira toplumlar zaten böylesi *maddi olmayan* ilkelere göre örgütleniyor.

Toby Miller'ın Amerikan eğitim sisteminin araçsallaşması üzerine makalesi ise bu bilişsel dönüşüme ayak uydurmaya çalışan devletlerin nasıl bir zihin dünyasını aşılamaya çalıştığını tartışıyor. Miller'a göre, ABD'deki klasik yüksek eğitim modeli, öğrencileri belli bir amaca hizmet eden ve kısıtlı bir alana odaklanmış bilgiye yönlendiren liberal bir eğilim taşıyor. Başta özel okullar olmak üzere, araştırma öncelikli büyük okulların en çok öne çıkan nitelikleri toprak zengini olmaları, vergi muafiyetleri sayesinde oluşturdukları vergi cennetleri ve ar-ge merkezleri olmaları.[30] Ergin Bulut'un makalesi ise günümüz küresel ekonomisinin sadece maddi olmayan ürünlere dayanmadığını, elle tutulabilir-maddi ürünlerin zor koşullarda, hatta üretim piramidinin aşağısındaki ülkelerde son derece vahşi koşullarda üretilmeye devam ettiğini; ancak bu üretimin coğrafi olarak çevre ülkelere yayılmasının bu üretim ağlarını görünmez kıldığını iddia ediyor. Üstelik maddi olmayan emek biçimlerinin

[29] Emma Dowling, "Pedagogies of Cognitive Capitalism - Challenging the Critical Subject", *Cognitive Capitalism* içinde, s. 202.

[30] Toby Miller, "For Fun, For Profit, For Empire: The University and Electronic Games", *Cognitive Capitalism* içinde, s. 232-4.

hâkim olduğu -ya da en azından güçlü bir şekilde var olduğu- ileri kapitalist ülkelerde de işbirliği ve dayanışmaya dayalı üretim biçimlerinden çok yaratıcılık fetişizminin öne çıktığının altını çiziyor.[31]

Michael Peters, Negricilerce çok ayrıcalıklı bir noktaya yerleştirilen açıklık olgusunun -açık kod, serbest/açık erişim, açık yayıncılık- tersine bir etkiyle nasıl tekeller ürettiğini tartışıyor. Peters'e göre teknolojinin yarattığı açıklık, hiyerarşik olmayan bir örgütlenme olanağı ortaya çıkarabilirdi; ancak düzenleme eksikliği en sonunda Google gibi boşluğu doldurmaya can atan şirketlerin araya girmesine ve devasa tekellerin oluşturulmasına neden oldu. Google bu sayede başkalarının etkinliklerinden para kazanmayı ve Negri tarafından olanak olarak görülen boşluğu tekelci çıkarlarına entegre etmeyi başarabilmiş durumda. Başta muhalefete olanak tanıyan bu alanlar kısa süre içinde devletler, ulus-ötesi kuruluşlar ve çok uluslu şirketler tarafından dolduruldu.[32]

Alberto Toscano'nun makalesi ise Negri'nin otonomi düşüncesini tartışıyor. Toscano temel olarak, Negrici anlamda kapitalizmde otonom olunabilir mi, olunursa kim olabilir sorularını soruyor. Ona göre sorunun temelinde otonomi *varsayımı* var. Caffentzis'in belirttiği gibi Toscano da otonominin çoğu zaman hak ve güvencenin kaybedilmesi anlamına geldiği, her nasılsa bunun Negri tarafından sermaye karşısında tuhaf bir zafere işaret ettiğinin iddia edildiğini söylüyor.[33] Toscano ardından "kim otonom?" sorusunu soruyor. Son olarak, bu tür bir otonomi -eğer varsa- Negri'nin iddia ettiği gibi dayanışmanın-işbirliğinin bir sonucu olarak mı yoksa piyasadaki rekabet baskısıyla mı ortaya çıktı sorusunu soruyor. Toscano'ya göre otonom olmaya en yakın kesimler ayrıcalıklı olanlar ve bu konumlarını elde etmelerinin en büyük nedeni de rekabette öne çıkmaları.[34] Bu tür bir denklemde taraflardan birine metafizik bir rol atfedilmesi ise olanaksız.[35] Zaten Toscano'ya göre kapitalist üretim tarzında sisteme karşıt konumlar olabilse de ondan otonom bir bil-

[31] Ergin Bulut, "Creative Economy: Seeds of Social Colaboration or Capital's Hunt for General Intellect and Imagination?", *Cognitive Capitalism* içinde, s. 151-68.

[32] Michael A. Peters, "Algorithmic Capitalism and Educational Futures", *Cognitive Capitalism* içinde, s. 254.

[33] Alberto Toscano, "The Limits of Autonomy: Cognitive Capitalism and University Struggles", *Cognitive Capitalism* içinde, s. 264.

[34] A.g.e., s. 264.

[35] A.g.e., s. 265.

Hardt ve Negri'nin öngördüğü üzere büyük bir kopuştan bahsetmek mümkün değil; kapitalizmin eski çelişkileri "yeni kapitalizm"de de benzer şekilde hatta daha da derinleşerek devam ediyor; öngörüldüğü üzere yeni iletişim teknolojilerini demokratik amaçlar için kullanan bir çokluktan bahsetmek güç, üstelik bu kanallara erişme ihtimali olan kesimlerin içinden geçtikleri eğitim sistemi mülkiyetçi bireycilik dışında bir yapıya izin vermiyor.

gi veya biçim olamaz.[36] Üstelik yeni sistemin devrimcilerinin içinden yetişeceği üniversitelerin giderek sermayenin araçları haline geldiği göz önüne alındığında[37] otonominin olanaklarının ne kadar sınırlı olduğu görülebilir.

Nick Dyer-Witheford da üniversitelerin bu misyonundan söz ediyor. Dyer-Witheford'un ilgi çekici bir iddiası daha var. Ona göre eğitim sistemi, beklenmeyen bir şekilde Avro-Amerikan üniversitelerini denklemin dışına itiyor.[38] Negri ve Hardt'ın şemasının batının ayrıcalıklı beyaz kesimlerine tuhaf bir normatif değer atfettiği eleştirileri akılda tutulduğunda Dyer-Witheford'un bu tespitinin önemi biraz daha artıyor. Tahir Wood ise Güney Afrika'daki üniversitelerin gelişmiş ülkelerdeki muadillerine ayak uydurmak için aynı araçsal tutumu benimsediğini ve üniversite eğitiminin tamamen piyasa ihtiyaçlarına göre yeniden şekillendirildiğini ileri sürüyor.[39] Bir yandan Türkiye'de orta ve yüksek öğretimin AKP tarafından hâlihazırda nasıl piyasalaştırıldığını düşünürsek, bu indirgemeci yaklaşımın birkaç ülkeye özgü bir dinamik olmadığını görebiliriz.

Derlemenin sonsözünü kaleme alan Cameron McCarthy, kitap boyunca gündeme getirilen eleştirileri eğitimin araçsallaştırılması ana başlığı altında özetliyor. McCarthy'ye göre okullar eğitimin sosyal iletişim gibi önceliklerinden arındırıldı ve bilişsel kapitalizme uyumlu hale getirildi. Yeni teknolojiler konusundaki bu saplantı, eğitimin sanallaştırılması -uzaktan eğitim

[36] A.g.e., s. 268.

[37] A.g.e., s. 269.

[38] Nick Dyer-Witheford, "In the Ruined Laboratory of Futuristic Accumulation: Immaterial Labour and the University Crisis", *Cognitive Capitalism* içinde, s. 282.

[39] Tahir Wood, "The Confinement of Academic Freedom and Critical Thinking in a Changing World: South African Universities", *Cognitive Capitalism* içinde, s. 287-300.

vs.-, mesleki eğitim odaklı hale getirilmesi ve finansal olarak özelleştirilmesi/özerkleştirilmesi şeklinde tezahür etti. Sistemin öncülerinden Amerikan yüksek öğretim sistemi yüksek harçlar ve şirket-üniversite işbirliği ile tamamen özelleştirildi ve orta ve alt sınıflara açık kamusal niteliği kayboldu.[40]

Son olarak derlemenin ilk makalesine Timothy Brennan'ın entelektüel emek kavramının tarihsel eleştirisine dönmek istiyorum. Brennan ilk yayınlandığından bu yana Negri ve Hardt'ın *İmparatorluk*'unun en keskin eleştirmenlerindendi. Entelektüel emek kavramıyla neden zorunlu olarak başka tür emek kavramlarının reddedilmesi gerektiğinin asla açıklanmadığını belirten Brennan, dünyanın Çin, Hindistan, Rusya ve Brezilya başta olmak üzere pek çok ülkesinin hızla sanayileştiği bir ortamda bu ikiliğin işlevinin belirsiz olduğunu iddia ediyor. Ancak Brennan'a göre çelişkinin nedeni teorik öncüllerde yatıyor. Entelektüel ve bireysel olana atfedilen bu önemin temelinde emeğin toplumsal ve kolektif analizinin reddi ve entelektüelizm ile ikâmesi yatıyor. Brennan'a göre Martin Heidegger ve Hannah Arendt'in büyük etkisiyle birlikte Marx bir kenara itiliyor ve yeni düzenin öncü-devrimci öznesi entelektüel emekçi olarak çıkıyor. Brennan, Antonio Gramsci'nin işçilerin de entelektüel olduklarını dile getirmesinden yıllar sonra Negri tarafından denklemin tersine çevrildiğini ve entelektüellerin proletarya -dolayısıyla devrimci- olduğunun ilan edildiğini söylüyor.[41] Ona göre işçi sınıfı kavramından daha kapsayıcı olma iddiasını taşıyan çokluk kavramı, paradoksal olarak elitizme yöneliyor.

Kitaptaki tüm makalelerin ortak iddiaları şu şekilde özetlenebilir: Hardt ve Negri'nin öngördüğü üzere büyük bir kopuştan bahsetmek mümkün değil; kapitalizmin eski çelişkileri "yeni kapitalizm"de de benzer şekilde hatta daha da derinleşerek devam ediyor; öngörüldüğü üzere yeni iletişim teknolojilerini demokratik amaçlar için kullanan bir çokluktan bahsetmek güç, üstelik bu kanallara erişme ihtimali olan kesimlerin içinden geçtikleri eğitim sistemi mülkiyetçi bireycilik dışında bir yapıya izin vermiyor.

Ancak Negri'ye -ve Hardt'a- kapitalizme karşı hareketlerin nasıl örgütlenebileceği üzerine düşündükleri ve bizi de buna davet ettiği için teşekkür

[40] Cameron McCarthy. "The Unmaking of Education in the Age of Globalization, Neoliberalizm and Information", *Cognitive Capitalism* içinde, s. 301-22.

[41] Timothy Brennan, "Intellectual Labor", *Cognitive Capitalism* içinde, s. 6.

etmeliyiz. Özellikle sol düşüncenin betimleyici ve apokaliptik eğilimlerden kurtulması, ironinin pençesine düşmemesi ve en önemlisi politikanın olanaklarını her daim düşünmesi şart. Bu derleme, Negri'nin bu tür bir özgürleştirici politikanın temel dinamiği ve aktörleri olarak koyutladığı yeni teknoloji ve yeni devrimci sınıfın başat aktörlerini ele alıyor. Ortaya atılan tezlerin teorik ve tarihsel tutarlılığını sorguluyor.

Okur olarak hem yeni teknolojinin yarattığı politik olanakları hem de bu açılımın sınırlarını bir arada görmek çok önemli. Ancak konu teknoloji olunca, teknolojiyle nasıl bir ilişki halinde olduğumuzu kendimize sorarak araştırmanın ölçeğini genişletebiliriz. İçinden geçtiğimiz eğitim sisteminde teknolojinin tuttuğu yeri, çalışma hayatımızda teknolojinin etkisini, tüketici olarak teknolojiyi nasıl kullandığımızı ve en önemlisi gündelik alışkanlıklarımızdan entegre olduğumuz politik mücadelelere yeni teknolojileri nasıl kullandığımızı ve/veya yeni teknolojilerce nasıl sınırlandırıldığımızı sorgulayabiliriz. Bu derleme bizi, eğitim başta olmak üzere yeni teknolojilerin bu derin etkisi üzerine düşünmeye davet ediyor.

ÇAĞDAŞ NEDİR?

GIORGIO AGAMBEN
*Çev. Utku Özmakas**

1.

Bu seminerin eşiğinde ele almak istediğim soru şu: "Kimin ve neyin çağdaşıyız?" Daha öncelikli ve önemli soruysa şu: "Çağdaş olmak ne demektir?" Seminerin bu bölümünde hem çeşitli yüzyıllardan bize ulaşan yazarların hem de daha çağdaş ya da oldukça yakın dönemli öteki yazarların metinlerini okuma fırsatı bulacağız. Her durumda, bu metinlerin çağdaşlarını da çeşitli biçimlerde incelememiz şart. Seminerimizin "zamanı" çağdaşlıktır ve bu, soruşturulan metinler ve yazarlarla çağdaş olmayı talep eder [*esige*]. Bu seminerin başarısı, büyük ölçüde, bu gerekliliği yerine getirebilme kapasitesine/kapasitemize bakılarak değerlendirilebilir.

Yukarıdaki sorulara yanıt bulma arayışımızı yönlendirebilecek başlangıç ya da hazırlık niteliğindeki çıtlatma Nietzsche'den gelir. Roland Barthes, Collége de France'da verdiği derslerden birinde bu yanıtı şöyle özetler: "Çağdaş olan zamansız olandır." Genç bir filolog olarak Yunanca metinlerle uğraşan ve 1872 yılında yayımlanan *The Birth of Tragedy* adlı kitabıyla beklenmedik bir ün kazanan Friedrich Nietzsche, 1874'te de *Unzeitgemässe Betrachtungen -Untimely Meditations-* başlıklı kitabını okurlarla buluşturdu. Bu çalışmasında kendi zamanıyla -kendi dönemiyle- hesaplaşmayı ve sürmekte olan zamana ilişkin bir konum almayı deniyordu. "Bu düşünce kendi içinde zamansızdır", der ikinci meditasyonun hemen başında, "çünkü bu çağın oldukça emin olarak gurur duyduğu şeyi, başka bir ifadeyle tarihsel kültürünü bir hata, bir hastalık ve bir yetersizlik olarak anlama çabasındadır, çünkü şuna

* Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Arş. Gör. [Çeviriyi İngilizce aslından karşılaştırarak denetleyen Erkan Uzun'a teşekkür ederim. -ç. n.].

Çağdaşlık, birisinin, kendisine bağlı olduğu ve aynı zamanda ona olan mesafesini koruduğu kendi zamanıyla kurduğu tekil bir ilişkidir. Daha açık söylemek gerekirse, bu *ayrışma ve anakronizm aracılığıyla bağlı olunan zamanla kurulan bir ilişki*dir. Çağıyla iyi bir biçimde uyuşanlar, ona her bakımdan tamamen bağlı olanlar, tam da onu nasıl göreceklerini bilemediklerinden, ona bakmayı beceremediklerinden dolayı çağdaş değillerdir.

inanıyorum ki hepimiz tarihin ateşinde harcanıp gittik ve hiç değilse bunun farkında olmalıyız."[1] Başka bir deyişle, Nietzsche "ilgililik" [*attualità*] konusundaki savını, şimdiki zamana ilişkin olarak "çağdaşlık" açısından kopukluk (bağlantısızlık) ve çığırından-çıkmışlık üzerine konumlandırır. Gerçekten çağdaş olanlar, yani kendi zamanına ait olanlar, ne zamanıyla tam olarak uyuşanlar ne de zamanının gerekliliklerine göre kendisini uyumlu hale getirenlerdir. Bunların her ikisi de bu anlamda konu dışıdır/ilgisizdir [*inattuale*]. Ne var ki, tam da bu konum, tam da bu kopukluk ve anakronizm nedeniyle onlar kendi zamanlarını algılayıp kavrama konusunda diğerlerinden daha muktedirlerdir.

Doğal olarak, bu çakışmama, bu "zaman-dışılık", çağdaşın bir başka zamanda yaşayan kişi olduğu anlamına gelmez; kendisini evinden çok Perikles'in Atinası'nda ya da Robespierre'in Paris'inde veya Marquis de Sade'ın yaşadığı dönemde sanan nostaljik bir kişi olduğu anlamına da gelmez. Akıllı bir insan, geri dönülemez bir biçimde kendi zamanına ait olduğunu, kendi zamanından kaçamayacağını bile bile kendi zamanını küçümseyebilir.

Öyleyse çağdaşlık, birisinin, kendisine bağlı olduğu ve aynı zamanda ona olan mesafesini koruduğu kendi zamanıyla kurduğu tekil bir ilişkidir. Daha açık söylemek gerekirse, bu *ayrışma ve anakronizm aracılığıyla bağlı olunan zamanla kurulan bir ilişki*dir. Çağıyla iyi bir biçimde uyuşanlar, ona her bakımdan tamamen bağlı olanlar, tam da onu nasıl göreceklerini bilemediklerinden, ona bakmayı beceremediklerinden dolayı çağdaş değillerdir.

[1] Friedrich Nietzsche, "On the Uses and Abuses of History to Life", *Untimely Meditations* içinde, çev. R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 60.

2.

1923'te, Osip Mandelstam "The Century" ["Yüzyıl"] (Rusça *vek* sözcüğü ayrıca "çığır" ya da "çağ" anlamına da gelir) başlığını taşıyan bir şiir yazar. Şiir, şairin yüzyıl üzerine düşüncelerini içermez, daha çok şair ve zamanı arasındaki ilişki, yani çağdaşlık üzerine düşünceleri içerir. "Yüzyıl" değil, "yüzyılım" ya da "çağım" (*vek moi*) sözcüğüyle başlar şiirin ilk dizesi:

> Yüzyılım, çirkin yaratığım, kim bakabilir
> gözlerinin içine
> ve kanı kaynaşır mı
> omurgasıyla iki yüzyılın?

Yaşamıyla çağdaşlığının bedelini ödeyen şair, bakışını zamanın kırılan omurgasıyla kanını kaynaştıran yüzyılının-çirkin yaratığının gözlerinin içine diker. İki yüzyılla, iki zamanla kastedilen, tahmin edilebileceği üzere on dokuzuncu ile yirminci yüzyıl değildir yalnızca, aynı zamanda, daha da önemlisi, tek bir bireyin yaşamının uzunluğudur (*saeculum*'un[2] kökeni bakımından bir kişinin yaşadığı dönem anlamına da geldiğini hatırlayalım) ve bu durumda bizim yirminci yüzyıl dediğimiz ortak tarihsel dönemdir. Şiirin son kıtasından öğrendiğimiz üzere bu çağın omurgası tuzla buz olmuştur. Şair, olabildiğince çağdaş olan kişi, bu parçalanma*dır*; kendisini kuran zamana sekte vuran*dır* ve bu kırığı onarmak ya da bu yarayı kapatmak zorunda olan kan*dır*. Bir yandan zaman ile yaratığın omurgası arasındaki, öbür yandan zaman ile çağın omurgası arasındaki bu koşutluk, şiirin temel izleklerinden birini oluşturur:

> Yaratık yaşadıkça
> omurgasını taşımalıdır ileriye,
> kıvrımlar oynaşırken
> görünmez bir iradeyle.
> Yenidoğan yeryüzünün yüzyılı
> bir çocuğun narin kıkırdağına benzer.

Bir diğer önemli izlek -ve bu, tıpkı bir önceki gibi, aynı zamanda bir çağdaşlık imgesidir- çağın omurgasının kırılması kadar kaynaşmasıdır da, her ikisi de tekil bir bireyin (bu durumda şairin) işidir.

> Bu yüzyılı esaretten çekip alma çabası

[2] *Saeculum*, Latince "yüzyıl" anlamına gelmektedir. -ç. n.

yeni bir dünya kurmak için olsa gerek
biri şu çetrefilli günlerde bir flüt sesiyle
bütün dirsekleri kaynaştırmalı birbirine.

Her açıdan paradoksal olan bu görevin olanaksızlığı, bir sonraki kıtada şiiri sonlandırırken doğrulanır. Bu yüzyılın-yaratığın yalnızca omurgası kırık değildir; aynı zamanda *vek*, yenidoğan çağ da kendi rotasını tamamlamak için dönmek (ancak omurgası kırık birisi için olanaksız bir harekettir bu) ve bu şekilde çılgın yüzünü göstermek ister.

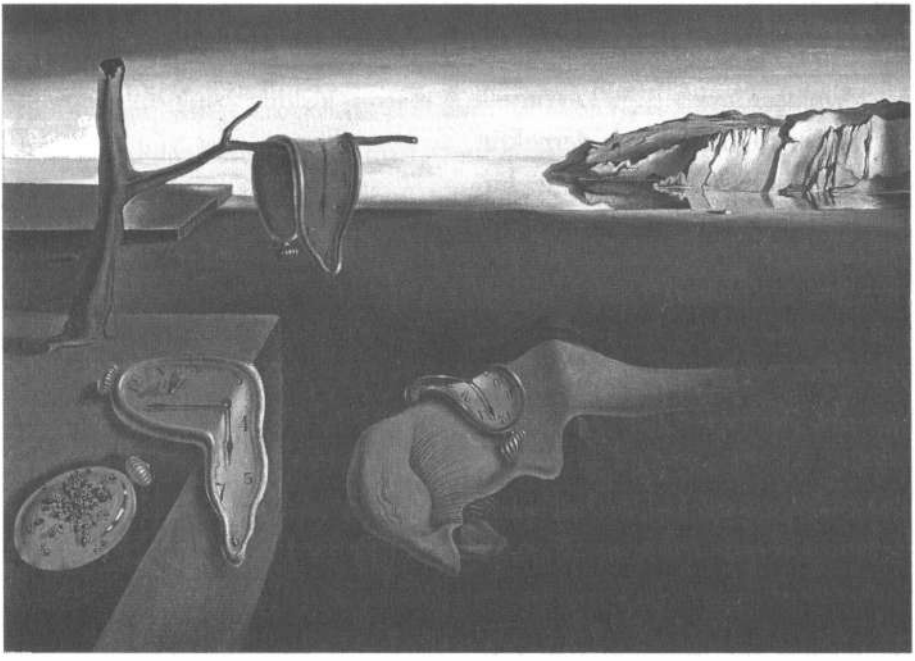
Ama omurgan kırıldı
benim muhteşem, lanetli yüzyılım.
Anlamsız bir gülümsemeyle
eğilmiş çirkin bir yaratığa benziyorsun
dön bir bak, zayıflığına ve zalimliğine
kendi rotanı düşünmek için.

3.

Şair -çağdaş- bakışını kararlı bir şekilde zamanının üzerinde tutmalıdır. Ne var ki, zamanına bakan birisi gerçekte ne yapar? Çağının yüzündeki o çılgın sırıtma nedir? Tam da bu noktada çağdaşlığa ikinci bir tanım önermek istiyorum: Çağdaş, bakışıyla zamanını kavramak için çağının ışığını değil, karanlığını kullanandır. Çağdaşlığı deneyimleyenler için bütün alanlar karanlıktır.[3] Çağdaş, tam da bu karanlığı nasıl göreceğini bilen, divitini şimdiki zamanın karanlığına batırarak yazmayı başaran kişidir. Yine de "karanlığı görmek", "karanlığı kavramak" ne demektir?

Görme nörofizyolojisi bize başlangıç için bir yanıt önerir. Kendimizi ışıktan yoksun olan bir yerde bulduğumuzda ya da gözlerimizi kapattığımızda ne olur? Bu durumda gördüğümüz karanlık nedir? Nörofizyologlar bize ışığın yokluğunun, retinada bulunan ve "kapalı-hücreler" denilen bir dizi çeper hücreyi harekete geçirdiğini söylüyor. Bunlar harekete geçtiğinde, hücreler bizim adına karanlık dediğimiz bir tür görüntüyü üretiyorlar. Öyleyse karanlık, bir yoksunluk hali, ışıktan mahrum olmak (basitçe ışığın ya da görüntünün olmayışı) değildir, daha ziyade retinamızın ürettiği "kapalı-hücreler"in etkinliğinin

[3] Burada kullanılan "*obscure*" sözcüğünün "anlaşılması güç", "karanlık", "bulanık", "belirsiz" gibi anlamları vardır. -ç. n.



bir sonucudur. Eğer bu bilgiler ışığında çağdaşlığın karanlığı hakkındaki savımıza dönersek, şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Bu karanlığı algılamak, eylemsizliğin ya da edilgenliğin bir biçimi değildir, daha çok bir etkinliği ve tekil bir yeteneği gerektirmektedir. Bizim durumumuzda bu yetenek, çağımızın karanlığını -o özel karanlığı- keşfetmek için çağın yaydığı ışığın etkisizleştirilmesi anlamına gelmektedir; aksi halde, bu karanlık çağımızın göz kamaştıran ışıklarından ötürü seçilemezdi.

Kendilerini çağdaş diye adlandıranlar, çağın ışıkları tarafından kör edilmiş olduklarını kabul etmiyorlarsa ve bu ışıkların gölgelerini yakalamaya çalışıyorlarsa, karanlığa yakındırlar demektir. Bu kadar çok lakırdı etmiş olmakla birlikte henüz asıl sorumuzu yöneltemedik. Çağımızın yaydığı bu karanlığı kavramakla neden bu kadar çok ilgilenmek zorundayız? Karanlık tanımlama yoluyla tam olarak nüfuz edilemeyecek, doğrudan bize yönelmemiş ve bu nedenle bizimle ilgili olmayan, anonim bir deneyim değil midir? Aksine, çağdaş zamanın karanlığını kavramış olan kişidir ve tam da bu deneyimle ilgilidir, hiçbir şey onun karanlığa bağlanmasını engelleyemez. Karanlık -herhangi bir ışıktan çok daha fazla- doğrudan ve tekil olarak ona yönelen bir şeydir.

Şimdiki zamanın karanlığı içinde, bize ulaşmaya çalışan ancak ulaşamayan ışığı kavramak ki işte bu çağdaş olmak demektir. Böylesi çağdaşlar çok nadir bulunur. Ayrıca tam da bu nedenle, çağdaş olmak, her şeyden önce bir cesaret sorunudur; çünkü çağdaş olmak için yalnızca bakışınızı çağın karanlığı üzerinde kararlılıkla sabitlemeniz yetmeyebilir, bize doğru yönelirken aynı zamanda bizimle arasına sonsuz bir mesafe koyan ışığın içindeki karanlığı da kavramalısınız. Bir başka deyişle, bu durum bir buluşma için tam zamanında gelinmesine karşın buluşmayı kaçırmak gibidir.

Çağdaş, gözleri kendi zamanından gelen karanlığın ışık demetinden kamaşmış kişidir.

4.

Geceleyin göğe baktığımızda yıldızların parladığını, koyu bir karanlık tarafından çevrelendiklerini görürüz. Evrendeki galaksiler ile parlak cisimler neredeyse sonsuz olduğundan, biliminsanlarına göre gökyüzünde gördüğümüz karanlık bir açıklama gerektirir. Şimdi, çağdaş astrofizikçilerin bize karanlık konusunda sundukları açıklamayı tartışmak istiyorum. Genişleyen bir evrende, bizden en uzakta olan galaksilerin bile muazzam bir hızı vardır; ancak onların ışığı bize ulaşmayı asla başaramaz. Gökyüzünün karanlığı olarak algıladığımız şey, bu ışıktır, bizim etrafımızda hareket etmesine karşın bize ulaşamaz; ışığın meydana geldiği galaksiler, ışığın hızından daha süratli biçimde bizden uzaklaşırlar.

Şimdiki zamanın karanlığı içinde, bize ulaşmaya çalışan ancak ulaşamayan ışığı kavramak ki işte bu çağdaş olmak demektir. Böylesi çağdaşlar çok nadir bulunur. Ayrıca tam da bu nedenle, çağdaş olmak, her şeyden önce bir cesaret sorunudur; çünkü çağdaş olmak için yalnızca bakışınızı çağın karanlığı üzerinde kararlılıkla sabitlemeniz yetmeyebilir, bize doğru yönelirken aynı zamanda bizimle arasına sonsuz bir mesafe koyan ışığın içindeki karanlığı da kavramalısınız. Bir başka deyişle, bu durum bir buluşma için tam zamanında gelinmesine karşın buluşmayı kaçırmak gibidir.

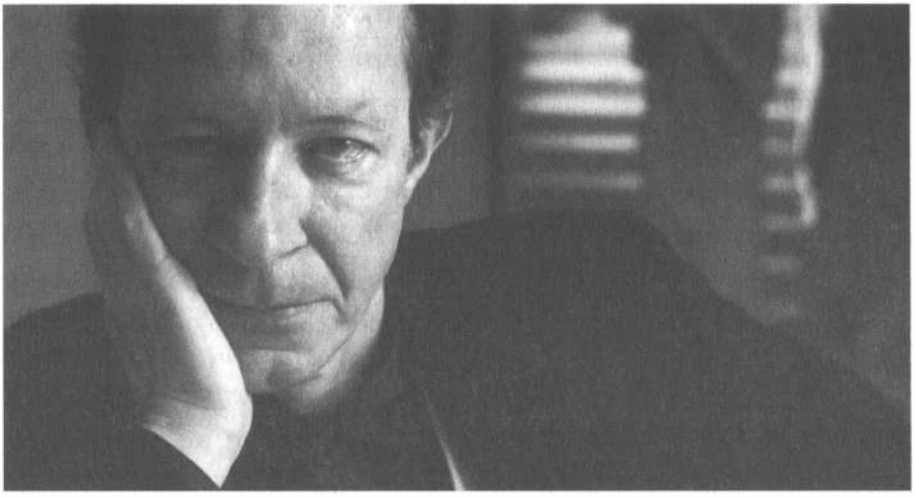
Çağdaşlığın kavradığı şimdiki zamanın omurgasındaki kırılmanın nedeni budur. Zamanımız, şimdiki zaman aslında daha çok mesafe demektir: Hiçbir biçimde bize ulaşamayacak bir çağ. Omurgası kırık ve biz de kendimizi

tam da bu kırılma noktasında buluyoruz. Bu da her şeye karşın neden çağdaş olduğumuzun açıklamasıdır. Çağdaş olmak sorununda söz konusu olan buluşmanın basitçe kronolojik zamanda yer almak olmadığının farkına varmak önemlidir: Kronolojik zaman içinde çalışan bu türden bir şey onu teşvik eder, ona baskı yapar ve onu dönüştürür. Ayrıca bu zaruriyet zamandışılıktır, anakronizm zamanımızı "çok yakında" ya da "çok geç"; "çoktan" ya da "henüz değil" gibi biçimler altında kavramamıza olanak tanır. Dahası, hiçbir zaman bize ulaşamayacak, daima yanımızdan geçip gidecek olan ışığı, şimdiki zamanın karanlığı içinde tanımamıza olanak sağlar.

5.

Çağdaşlık diye adlandırdığımız zamanın bu özel deneyimlenişine iyi bir örnek modadır. Moda, çağı uygun ya da uygun değil, moda-olan-şey ya da artık-moda-olmayan-şey biçiminde ikiye ayıran tuhaf bir süreksizliğin zamanına giriş olarak tanımlanabilir. Bu uğrak, kavranması biraz güç olabilirse de, şaşmaz bir biçimde onu kullanmaya gereksinim duyanlar için oldukça kayda değerdir. Böyle yapmakla da bu insanlar tam da kendi varlıklarının moda olduğunu onaylamış olurlar. Ne var ki, bu uğrağı kronolojik zaman içerisinde nesnelleştirmek ve sabitleştirmek istersek, kendisini kavranamaz olarak açığa vurur. İlk elde, modanın "şimdi"si, modanın varlığa geldiği o an herhangi türden bir kronometre tarafından belirlenemez. Bu "şimdi", moda tasarımcısının genel bir konsept olarak tasarladığı bir an, giyim kuşamdaki yeni stilleri belirleyen bir nüans olmasın sakın? Yoksa bu "şimdi", moda tasarımcısının konseptini yardımcılarına ilettiği, ondan sonra da bir terzinin bunun ilkörneğini diktiği o âna mı denk düşer? Yahut sergilenen kıyafetleri yalnızca ve her zaman gözde olan insanların, *mannequin*'lerin[4] ya da modellerin giydiği, tam da bu nedenle hiçbir zaman gerçek anlamda modayı sürükleyemeyecek olanların giydiği bir moda gösterisindeki bir an mıdır? Çünkü bu son örnekte, "stil"in moda olması *mannequin*'lerden (yüzü olmayan bir Tanrı'nın kurban olarak sunduklarından) çok kanlı canlı insanlara bağlı olacaktır, insanlar bir stili benimsediklerinde kendi gardıroplarından bu tarza uygun bir şeyler seçeceklerdir.

[4] Terzilerin ve modacıların kullandığı, kıyafetleri ilk olarak üzerinde denedikleri genellikle tahtadan yapılan (ve bu nedenle kukla göndermesi de yapan) modellere verilen ad. -ç. n.



Bundan ötürü modanın zamanı kendi kendisinin gerçekleşmesini bekler ve sonuçta hep çok geç kalır. Bu daima "henüz değil" ile "daha fazla değil" arasındaki eşiğin ele geçirilemez bir biçimini alır. Büyük bir olasılıkla bu düşünce yumağı, teologların savladıkları gibi, modanın -en azından bizim kültürümüzde- giyinmenin (örtünmenin) teolojik bir imzası olduğu gerçeğine dayanmaktadır. Bu imza, İlk Günah'tan sonra kasıklarını incir yaprağıyla örten Adem ve Havva'dan bu yana önümüze dikilmiş giyim kuşamın teolojik bir mührü olarak okunmalıdır (Aslına bakarsanız, Adem ve Havva'nın örtünmek için kullandıkları incir yaprağı, Yaratılış 3:21'e göre bitkisel değil, *tunicae pelliceae*'dir, yani Tanrı tarafından hayvan derisinden yapılmıştır. İncir yaprağı, Cennet'ten kovulmuş atalarımız için günah ve ölümün somut bir simgesi olarak verilmiştir). Her durumda, hangi nedenle olursa olsun, modanın "şimdi"si, modanın *kairos*'u[5] ele geçirilemezdir: "Modanın doğru ânındayım" gibi bir ifade aslında çelişkilidir; çünkü bunu söyleyen kişi tam da o ânda modanın dışına düşer. Öyleyse, moda olmak, tıpkı çağdaşlık gibi, belirli bir "rahatlık" gerektirir; bir miktar ayak uyduramama ya da çağın gerisinde kalma niteliğini taşımayı gerektirir; tam da bu durumdur ki kişinin konuyla ilgisi moda olmayan bir şeyin, *démodé* olanın gölgesinin ya da kendi dışına uzanmış bir şeyin küçük bir parçasını kendi içinde barındırırır. Bu anlamda zarif bir hanımefen-

[5] Kairos, Zeus'un elleriyle ayaklarında kanat olan en genç oğlu ve "fırsat tanrısı"dır. Ayrıca *kairos*, önemli bir karar ya da seçim için "doğru zaman", "doğru an" gibi anlamlara da gönderme yapmak için kullanılır. -ç. n.

di için on dokuzuncu yüzyılda Paris'te söylendiği gibi "Elle est contemporaine de tout le monde"; yani, "O, herkesin çağdaşıdır."

Ne var ki, modanın geçiciliği onu çağdaşlığa bağlayan başka bir karaktere sahiptir. Aynı duruşu takip ederek, zamanı "daha fazla değil" ile "henüz değil"e göre bölümleyen şimdiki zaman, bu "öteki zamanlar"la garip bir ilişki kurar - kesinlikle geçmişle ve belki de gelecekle de. Moda böylelikle "alıntı" yapabilir ve bu yoldan giderek geçmişteki herhangi bir ânı ya da uğrağı (1920'leri, 1970'leri, hatta neoklasik tarzı ya da imparatorluk tarzını) yeniden canlandırabilir. Böylelikle moda kaçınılmaz biçimde bölümlediği şeyle -ölümünü ilan ettiği şeyleri geri çağıran, yeniden uyandıran ve dirilten bölümlemeyle- bağını kurabilir.

6.

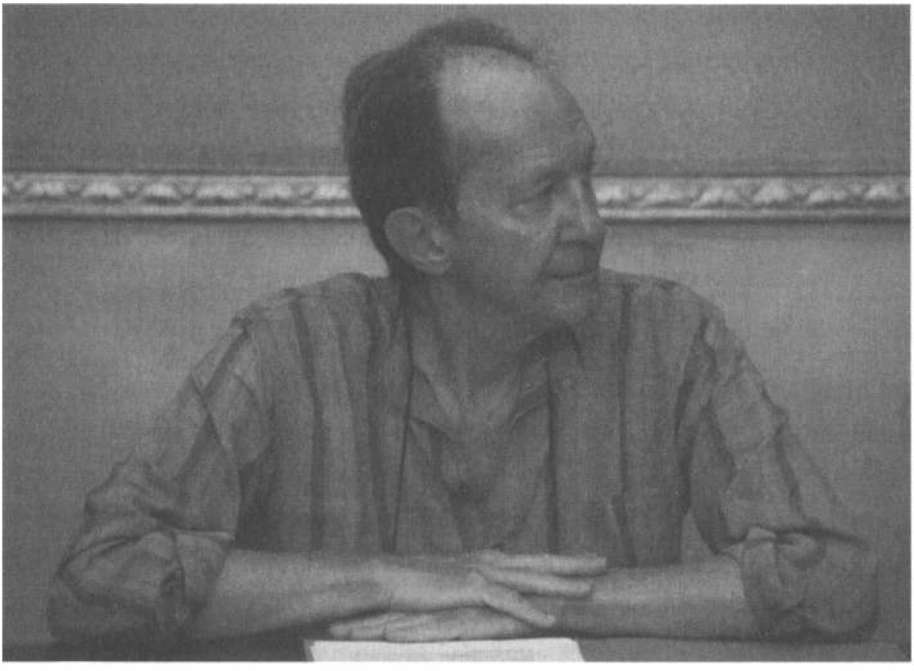
Geçmişle bu türden özel bir ilişki kurmanın bir başka yönü daha var. Çağdaşlık her şeyden çok arkaik olanı işaretleyerek kendisini şimdiki zamanın içerisine yazar. Yalnızca en modern ve en yeninin içindeki arkaik olanın belirtilerini ve işaretlerini duyumsayan kimse çağdaş olabilir. "Arkaik" köken anlamına gelen *arkhe* sözcüğüne anlamca yakındır. Ne var ki, köken yalnızca kronolojik bir geçmişte konumlanmaz: Köken, tarihsel bir oluşla birlikte çağdaştır ve onun içinde işlemekten vazgeçemez, tıpkı embriyonun yetişkin canlının dokularının içinde etkin olmayı sürdürmesi ve yetişkinin ruhsal yaşamında çocuğun hep olması gibi. Çağdaşlığı tanımlayan bu uzaklaşma ve yakınlaşma, hiçbir yerde şimdiki zamanda olduğu kadar gücünü göstermeyen kökene yaklaşmasıyla temellerini bulur. Okyanus kıyısından yaklaşarak, şafakta New York'un gökdelenlerini ilk kez gören birisi, birdenbire şimdiki zamanın arkaik *görünüşleri*nin ayırdına varır; bu, 11 Eylül saldırısının zamandışı imgelerinin kalıntıları ile birleştiğinde her şeyin kanıtı olur.

Yazın ve sanat tarihçileri arkaik ve modern arasında gizli bir yakınlık olduğunu bilir; çünkü arkaik biçimler şimdiki zamana belirli bir cazibe katıyormuş gibi görünseler de bu yakınlığın nedeni daha çok, modern olanın anahtarının, hatırlanamayacak kadar eski olan ile tarih öncesi olanın içinde saklı olmasıdır. Böylelikle düşüş içindeki antik dünya, kendi kendisini yeni-

den keşfetmek amacıyla başlangıçta olana döner. Zaman içerisinde kendisini kaybeden avangard da ilkel ve arkaik olanı takip eder. Bu anlamda, şimdiki zamana giriş noktasının zorunlu olarak bir arkeoloji biçimini aldığı söylenebilir; bununla birlikte bir arkeoloji tarihsel geçmişe geri çekilmek değildir, daha çok kesinlikle yaşamayı beceremediğimiz şimdiki zaman içerisindeki o parçaya geri dönmektir. Böylelikle, yaşanmadan kalan ne varsa kökenden geriye doğru aralıksız biçimde emilir, o parçaya asla ulaşılamayacak olsa bile. Şimdiki zaman, yaşanılan her şeydeki bu yaşanmayan öğeden başka bir şey değildir. Şimdiki zamana -sürmekte olana- ulaşmayı engelleyen şey ise, tam da kimi nedenlerle (travmatik karakterinden, aşırı yakınlığından ötürü) yaşamayı beceremediğimiz bu biriken yığındır. Bu "yaşanmayan"a gösterilecek dikkat, çağdaşın yaşamıdır. Çağdaş olmaksa, bu anlamda hiç orada olmadığımız bir şimdiki zamana dönmek demektir.

7.

Çağdaşlık üstüne düşünmeye çalışanlar, zamanın içine giren zorunlu homojen-olmayış [*dishomogeneity*] aracılığıyla onu birçok kez parçalara ayırmayı başarabilmelidir. "*Benim* zamanım" diyen birisi aslında zamanı bölümlemektedir - bunu yapanlar bir duraklama ve bir süreksizliğin içine yazmaktadırlar sözlerini. Ne var ki, tam da bu duraklama sayesinde şimdiki zamanın içdeğerinin [*interpolation*] ortaya konması çizgisel zamanın homojenliği içerisinde durgun bir biçimde gerçekleşir, çağdaş farklı zamanlar arasındaki özel ilişkiye bir görev yükler. Eğer, daha önce ele aldığımız gibi, zamanının omurgasını kıran (ya da her nasılsa onda bir fay hattı veya kırılma noktası sezinleyen) kişi çağdaş ise, öyleyse çağdaş aynı zamanda bu parçalanmayı bir kaynaşma/buluşma noktası ya da dönemler ile nesiller arasındaki bir karşılaşma haline getirir. Bu bağlamda, sözkonusu konumu Aziz Pavlus'un duruşundan daha iyi açıklayan başka bir örnek yoktur: Aziz Pavlus'un önce deneyimleyip sonra kardeşlerine bildirdiği çağdaşlık, eşi benzeri olmayan mesihgil bir zamandır; Pavlus'un tam olarak "şimdinin zamanı" (*ho nyn kairos*) diye adlandırdığı Mesih'le birlikte çağdaş-olmaktır. Bu zaman -"şimdinin zamanı"- yalnızca kronolojik bakımdan belirlenemez olmakla kalmaz (*parousia*, İsa'nın geri dönüşü, hesaplanabilir bir noktada olmasa da "son"un kaçınılmaz ve yakın ol-



duğuna işaret eder), aynı zamanda kendisiyle doğrudan ilişkili olan geçmişin her ânını kuran tekil bir kapasiteye sahiptir, İncil'e ilişkin tarihin her uğrağını ya da bölümünü şimdiki zamana yönelik bir kehanete ya da önceden biçimlendirmeye (Pavlus *typos*, biçim/lendirme kavramını tercih eder) dönüştürür (böylece Adem, ölüm ve günahı kabullenen insanlık aracılığıyla, beraberinde insanlara kurtuluşu ve yaşamı getiren Mesih'in bir "tip"i ya da figürü olur).

Bu demektir ki, çağdaş yalnızca şimdiki zamanın karanlığını kavrayan, onun yazgısına asla ulaşamayacak olan ışığı yakalayan kişi değildir; çağdaş, zamanı bölümleyen ve içdeğerini ölçendir de. Zamanı dönüştürebilen ve bunu öteki zamanlarla ilişkilendirebilen biridir o. Çağdaş, tarihi öngörülemeyen yollardan okuma yeteneğine sahiptir, onu hiçbir şekilde istencinden kaynaklanmayan -daha çok karşılık vermeden edemeyeceği bir aciliyetten kaynaklanan- bir zorunluluğa göre "alıntılar". Şimdiki zamanın karanlığının bu görünmez ışığı sanki geçmişe gölgesini düşürür gibidir. Böylelikle geçmiş, bu gölgenin de dokunuşuyla, şimdinin karanlığına yanıt verme yeteneğini zamanla geliştirir. Michel Foucault geçmişe yönelik tarihsel araştırmalarını yaparken, muhtemelen aklında şimdiki zamana ilişkin kuramsal sorgulamaları

tarafından geçmişte gölgelenenler vardı. Benzer bir biçimde, Walter Benjamin geçmişin imgelerinde içerilen tarihsel dizinin, bu imgelerin yalnızca tarihlerinin belirli bir ânında okunabilir bir hale geldiğini gösterdiğini yazmıştı. Bu aciliyete çare bulma ya da bu gölgelemeye karşılık verme yeteneğimiz, yalnızca yüzyılımızın ve "şimdi"nin çağdaşı olmamızla değil, aynı zamanda geçmişin metinlerinde ve belgelerinde geçen figürlerle de çağdaş olabilmemizle ilgilidir. Bu seminerin başarısı ya da başarısızlığı da buna bağlıdır.

ÇIPLAK HAYAT VE TOPLUMSAL BELİRSİZLİK

ERNESTO LACLAU

*Çev. Hande MALGAÇ**

Giorgio Agamben'in çalışmalarına büyük bir hayranlık duyarım. Onun baş döndürücü klasik bilgeliğini, hem sezgisel hem de analitik becerisini, teorik kategoriler ile uğraşını ve bağlantıları tam olarak açık olmayan düşünce sistemleri arasında ilişki kurmadaki yeteneğini özellikle takdir ederim. Bununla birlikte bu beğeni, onun teorik çıkarımları ile ilgili, ne olduklarını ayrıntıları ile açıklamak istediğim bazı derin çekincelerim olmadığı anlamına gelmez. Özetlemem gerekirse, Agamben'in -alışılmış sözlerin tersine- erdemlerinin kötü yanları olduğunu iddia ediyorum. Eserlerini okurken, sık sık, terimin kavram ya da kurum olarak *soykütüğü*nün oluşturulmasından, güncel bağlamdaki işleyişini belirleyen gizli *köken*inin bazı bakımlardan belirleyici bir önceliği olduğuna dair sonuca çok hızlı atlandığı hissi hâsıl olur. Tabii ki Agamben'in, etimolojinin, sonrasına ilişkin şifre ya da ipucu sağladığını varsaymak şeklindeki naif hataya düştüğünü iddia etmiyorum; fakat çoğu zaman söylemlerinin, soykütüksel ve yapısal açıklamalar arasında sıkıntılı bir biçimde kararsız kaldığını öne sürüyorum. Saussurecü dilbilimden bir örnek verecek olursak; Latince bir terim olan *necare* (öldürmek) modern Fransızca'da *noyer* (boğulmak) haline gelmiştir; bu diyakronik (art zamanlı) değişimi, gösteren ile gösterilen arasındaki ilişki içerisinde dilediğimiz gibi inceleyebilir, ancak hâlâ son söyleyişleri sonucunda oluşan anlamlarına dair bir açıklama bulamayız - anlam, tam olarak tekil ve hiçbir diyakronik soykütüğün yakalayamayacağı bir *değer* bağlamına tamamen bağlıdır. Agamben'in teorik yaklaşımını sorgulamak istediğimiz perspektif budur; onun soykütüksel yaklaşımı, yapısal çeşitliliğe yeterince duyarlı olmadığı için sonunda katıksız bir teoloji

* Ankara Üniversitesi, Siyaset Bilimi, Arş. Gör.

ile sonuçlanma riskini taşımaktadır.

Agamben'in *Kutsal İnsan* kitabının sonuna doğru savlarını özetlediği üç tezi üzerine düşünerek başlayalım:

1. Aslolan siyasal ilişki, yasaklama ilişkisidir (içeri ile dışarı, içleme ile dışlama arasındaki belirsizlik mıntıkası olarak istisna durumu).
2. Egemen iktidarın temel etkinliği, siyasetin özündeki unsur olarak, doğa ile kültürün, *zoé* ile *bios*'un eklemlendiği eşik olarak çıplak hayatı üretmektir.
3. Bugün Batı'nın temel biyosiyasal paradigması şehir değil; kamptır. [1]

İlk tezi ele alalım. Agamben'e göre -Cavalca'dan alıntılayarak- "[b]irisini 'yasaklamak', herkesin bu insana kötülük yapabileceğini söylemek demektir". [2] Bu, "kutsal insan"ın öldürülebilir fakat kurban edilemez oluşunun nedenidir -kurban, halen şehrin hukuk düzeni içinde temsil edilebilir bir figürdür. Eşkıyanın hayatı, kutsal insanın sahip olduğu dışsallığın niteliğini açıkça gösterir:

> [E]şkıyanın hayatı, tıpkı kutsal insanın hayatı gibi, hukukla ve şehirle hiçbir ilgisi olmayan hayvani bir doğanın parçası değildir. Bunun yerine, havyan ile insan, *physis* ve *nomos*, dışlama ile içerme arasındaki bir belirsizlik ve geçiş eşiğidir: Eşkıyanın hayatı tam olarak *ne insan ne de hayvan* olan ve paradoksal bir biçimde bu alanların hiçbirine ait olmadan her iki alana da sokulan kurt adamın, *loup garou*'nun hayatıdır. [3]

Egemenlik yasağın kaynağındadır, fakat yasak içinde uygulandığı alanın genişletilmesini gerektirir zira sadece *loup garou*'nun hukuka dışsallığını ele aldığımızda bile toplumun iç ve dış parçaları arasında açık bir hat çizebiliriz. Agamben, dışarı ve içerisi arasındaki bağlantının karmaşıklığının farkındadır. Bu nedenle Hobbes'un "doğa durumu"ndan söz ederken sözleşmenin, egemenliği bir kez Leviathan'a devretmesiyle ortadan kalkan bir ilk şart olmadığını, fakat cemaatçi (*communitarian*) düzen içinde, şehir dağılmış (*tamquam dissoluta*) olarak görüldüğü sürece ortaya çıkan daimî bir olasılık

[1] Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, İstanbul: Ayrıntı, 2001, s. 235.
[2] A.g.e., s. 141.
[3] A.g.e., s. 142.

olduğunu belirtir. Bu anlamda saf, toplumsal öncesi bir doğa ile değil, ikincisi iş görmediği sürece referansını toplumsal düzenden alan bir *"yurttaşlaşma"*-dan (*naturalization*) söz etmekteyiz. Bu, istisna halinin nasıl ortaya çıktığını açıklar. Carl Schmitt, kaosa uygulanabilir bir kuralın olmadığını ve istisna haline, hukuk düzeni ile daha geniş cemaatçi düzen arasındaki anlaşma bozulduğunda gerek duyulduğunu ileri sürmüştü.

> Hobbes'taki doğa durumu, şehrin hukukundan farkı olmayan bir yasa-öncesi durum olmak şöyle dursun, tam da şehri kuran ve onun merkezinde yer alan bir istisna ve eşiktir. Bu herkesin herkese karşı olduğu bir savaştan çok, daha kesin olarak herkesin *wargus, gerit caput lupinum*[4] olduğu bir durumdur. Bu, insanların kurtlaştırılması ve kurtların da insanlaştırılması istisna durumunun doğurduğu *dissolutio civitatis* durumunda her zaman için mümkündür. İşte egemenliğin olmazsa olmaz ve her zaman geçerli olan tek ön varsayımı; ne sadece doğal hayat ne de toplumsal hayat olmayan, bunun yerine çıplak ya da kutsal hayat olan bu eşiktir (*Türkçe çeviride değişiklikler yapıldı*).[5]

Bu, egemen iktidarın neden sözleşmeye dayalı bir kökeni olamayacağını açıklar: "Zaten bundan dolayıdır ki Hobbes'ta egemen iktidarın temeli tebaanın kendi doğal haklarından özgür irade ile el çekmelerinde değil; hükümdarın herkese her şeyi yapma (ki bu, burada cezalandırma hakkı olarak ortaya çıkıyor) hakkını muhafazasında aranıyor".[6] Böylece yasaklama, çıplak hayat ve egemenliği bir arada tutar. Agamben için yasaklamanın, bu şekliyle şehrin düzeni içinde temsil edilebilecek olan basitçe bir yaptırım olmadığına, fakat *terk etme*yi içerdiğine dikkat çekmek önemlidir: *kutsal insan* ve Agamben'in onunla ilişkilendirdiği diğer figürler, herhangi bir cemaatçi düzenin tek kelimeyle dışında tutulmuştur. Bu, kutsal insanın öldürülebilir ama kurban edilemez oluşunun nedenidir. Bu anlamda yasaklama ilişkisel değildir; kurbanlar, kendi ayrılıklarına terk edilmiştir. Agamben için bu, egemenlikle bağlantılı olan birincil siyasal ilişkidir. Hukuksal düzen içinde hâlâ kendine tahsis edilmiş bir yeri olan yabancıdan daha birincil bir dışarılıktır. "Yasaklamanın, bugün içinde yaşadığımız siyasal ilişkilerde ve kamusal alanlardaki

[4] Kurt başlı insan -ç.n.

[5] A.g.e., s. 143.

[6] A.g.e., s. 143.

Şehrin hukukunun tamamen dışında kalan, ikincisindeki herhangi bir kategorinin içinde düşünülemeyecek olan aktörlerin varlığına rağmen böyle bir dışsallık, şehrin hukukuna *karşıt* olan yeni bir kolektif kimliğin başlangıç noktasıdır. Hukuka karşı bir hukuksuzlukla değil, birbirini tanımayan iki hukuk ile karşı karşıyayız.

yapısının farkına varmak durumundayız. *Şehir [yaşamın]da kutsal hayatın kovulması her türlü içerilikten daha içsel ve her türlü dışarılıktan daha dışsal bir şeydir*".[7] Bu yüzden yasaklama, egemen iktidarın kaynağında yer almıştır. Vatandaşları çıplak hayata terk eden (Foucault'un biyopolitikasını aklında tutarak) istisna hali, modernliği en başından beri belirlemektedir.

Hiç şüphesiz Agamben, yasaklama kategorisi ile siyasal olana ilişkin hayati önemde bir şeye temas etmiştir. Siyasalın içinde kesinlikle içeri/dışarı ilişkisinin kuruluşunu gerektiren bir olumsuzluk ânına ve hukuki düzen ile karşılaştırıldığında muğlak konumdaki bir egemenliğe gerek duyulmaktadır. Problem şu ki; Agamben'in bu yasaklamanın yapısı aracılığıyla düşündüğü boyutların eklenmesi, böyle bir yapının açtığı olasılıklar sistemini tüketmekte midir? Diğer bir deyişle, Agamben bu olasılıklardan sadece birini seçip onun varlığını kabul ederek onu biricik karakter addetmemiş midir? Konuyu dikkatle değerlendirelim. Yasaklamanın esası onun etkileri tarafından biçimlendirilmiştir -birini farklılıklar sisteminin dışına koymak hukuki düzeni oluşturur. Fakat *kutsal insan*ın hukukun dışında olduğu *tüm* durumları özümsemek için, Agamben'in de betimlediği gibi, bazı fazladan önvarsayımların eklenmesi gerekir. Öncelikle, dışarının büsbütün ayrılmışlığı -ilişki yokluğu- birisinin bir çeşit kolektif kimlikten yoksun bırakılmış çıplak bireyselliğini içerir. Fakat ikinci olarak, aynı zamanda dışarıdakinin durumu, şehrin içindekilerin büsbütün şiddete maruz bırakıldığı radikal bir savunmasızlığı içerir. Sadece bu bedele karşılık egemen iktidar mutlaktır. Bununla birlikte bu iki önvarsayım haklı çıkmış mıdır? Bunlar mantıken mutlak olarak hukukun dışarısında olma kategorisinden mi doğmuşlardır? Kesinlikle hayır. Dışarıdakinin *herhangi* bir hukukun dışında olmasına ihtiyacı yoktur. Kategorinin aslı, sadece *şehrin* hukukunun dışında olma durumudur. Terk etme sadece ikincisinden doğar.

[7] A.g.e., s. 149.

Frantz Fanon'un başka bir bağlamda tartıştığım metni üzerine düşünelim:

> Lümpen proletarya bir kez oluştuğunda, bütün gücünü şehrin "güvenliğini" tehdit etmek üzere seferber eder ve telafisi imkânsız çürümenin, sömürge tahakkümünün her daim göbeğinde yer alan kangrenin işareti haline gelir. Böylece pezevenkler, serseriler, işsizler ve çocuk suçlular... güçlü kuvvetli işçiler gibi kendilerini davaya adarlar. Bu sınıfı olmayan aylaklar, militan ve kararlı eylemleriyle ulusçuluğun yolunu bulurlar... Fahişeler ve ayda iki bin franka çalıştırılan hizmetçiler, intiharla delilik arasında gidip gelen bütün bu insanlar dengelerini yeniden kazanır, bir kez daha öne çıkar ve uyanan ulusun büyük yürüyüşündeki yerlerini alırlar (*Türkçe çeviride değişiklik yapıldı*).[8]

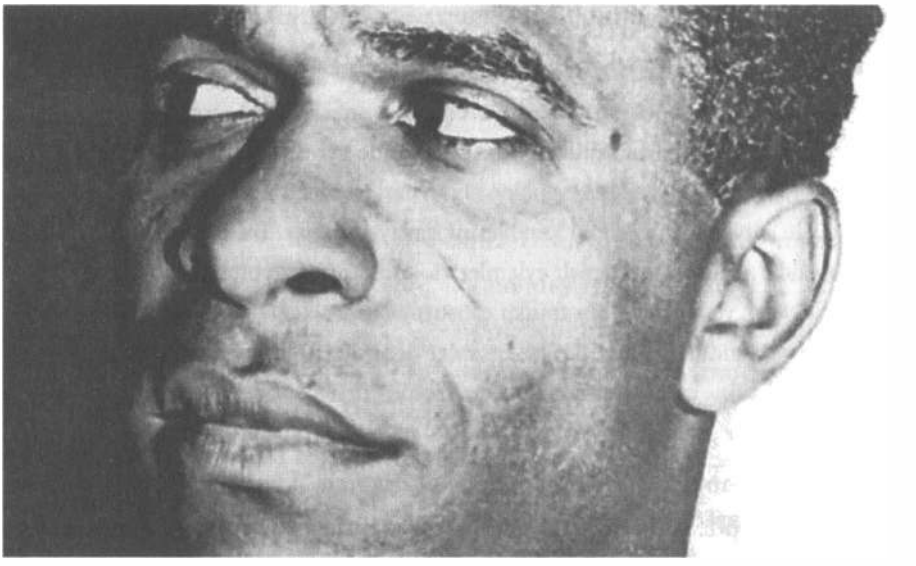
Şehrin hukukunun tamamen dışında kalan, ikincisindeki herhangi bir kategorinin içinde düşünülemeyecek olan aktörlerin varlığına rağmen böyle bir dışsallık, şehrin hukukuna *karşıt* olan yeni bir kolektif kimliğin başlangıç noktasıdır. Hukuka karşı bir hukuksuzlukla değil, birbirini tanımayan iki hukuk ile karşı karşıyayız. Agamben bir başka çalışmasında (*İstisna Hali*) İtalyan hukukçu Santi Romano'dan hareketle "zorunluluk" kavramını tartışır ve Romano için devrimci kuvvetlerin -gerçekte hukukun dışında olan Devletin hukuk düzenine göre- kendi yeni hukuklarını yarattıklarına dikkat çeker. Agamben'in Romano'dan alıntıladığı pasaj oldukça açıklayıcıdır:

> ... Devrim... haklı olduğunda bile hukuk karşıtı ise, ancak hedef aldığı devletin pozitif hukuku açısından böyle görünebilir ama bu, onun kendini tanımladığı bambaşka bakış açısından, kendi hukukunca düzenlenen ve yön verilen bir hareket olmasını engellemez. Bu aynı zamanda, özgün hukuk düzenlemeleri kategorisi -artık bu deyişe atfedilen son derece bildik anlamda- içinde sınıflandırılması gereken bir düzenleme olduğu anlamına gelir Öyleyse, bu anlamda ve değinilen alanla sınırlı olmak üzere, bir devrim hukukundan söz edilebilir.[9]

Dolayısıyla elimizde birbirine zıt iki adet hukuk bulunmaktadır. Agamben tarafından yasaklama nosyonu olarak geçerli kılınan şey, yazıya dökülemez dışsallık fikridir; fakat başvurduğu durumların aralığı *homo sacer* kategorisine dâhil edilebilir olanlardan daha geniştir. Bence Agamben içeri/

[8] Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, İstanbul: Versus, 2011, s. 131-2.

[9] Giorgio Agamben, *İstisna Hali*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Otonom, 2005, s. 38.



dışarı, yazıya dökülebilirlik/dökülemezlik arasındaki problemi bu kavramların evrenselliği içerisinde görmemektedir. Gerçekte, karşıt hukuklar arasındaki karşılıklı yasaklama köklü antagonizmanın kurucu doğasını betimler - bu bakımdan radikal iki kutbun birbirini tanıdıkları ve objektif anlamıyla teslim olacakları bir süper oyuna çevrilemez.

Şimdi, sadece elimizdeki yasaklamanın karşılıklı olduğu durumda dar anlamıyla (*sensu stricto*) bir siyasal ilişki vardır, çünkü sadece bu durumda toplumsal güçler ve sonuç olarak toplumsal bağların sürekli olarak yeniden konumlandırılışı ve yeniden müzakere edilişi arasında bir radikal karşıtlık söz konusudur. Bu durum Agamben'in Hobbes analizine geri döndüğümüzde daha net biçimde görülecektir. Gördüğümüz gibi, sözleşmeci görüşe karşıt olarak egemenin, herhangi birine herhangi bir şey yapmak biçimindeki doğal hakkı muhafaza eden yegâne kişi olduğunu ileri sürmüştür ki, burada uyruk çıplak hayata dönüşür. Bu iki boyut arasındaki karşıtlık yine de devam etmemektedir, zira egemenin doğal hakkını koruyabilmesi için tebaanın rızası ile tanınan bir hakka ihtiyacı vardır ve bizzat Agamben de böyle bir tanınmanın bazı sınırlar barındırdığına dikkat çekmiştir.

> Devletin tam kalbinde yaşamaya devam eden bir doğal durum olarak buradaki bu özel "Cezalandırma hakkı"nın statüsüne tekabül eden bir şey var: Tebaanın itaatsizlik göstermeme fakat kendi şahsına yöneltilecek

> şiddete karşı koyma kapasitesi; "çünkü ... şiddete karşı koyma konusunda Sözleşme hiç kimseyi bağlamıyor; dolayısıyla da hiç kimsenin kendi şahsına şiddet yöneltmesi için bir başkasına hakkını devretmesi söz konusu değildir". Egemen şiddetin temeli aslında bir sözleşme/pakt değil, devletin çıplak hayatı dışlayarak içlemesidir.[10]

Agamben kişinin, (egemenin) şiddetine karşı koyma hakkı nosyonunun minimal doğasından çıplak hayat, egemenlik ve modern devlet arasındaki bağlantılara dair daha ayrıntılı bir kanıt bulmak için yararlanmaktadır. Hobbesçu görüşün, siyasal olanın köklü bir tasfiyesi sonucunun çıkarılması koşuluyla bu tarz bir okumaya davetiye çıkardığı doğrudur. Topluluk içindeki üstün irade hiçbir dirençle karşılaşmadığında siyaset zorunlu olarak ortadan kalkar. Hobbesçu tasavvur bu bakış açısının zıttı, fakat aynı zamanda siyasal karşıtı etkileri bakımından aynı olan başka bir görüş ile karşılaştırılabilir: Marksist bir kavram olan devletin sönümlenmesi. Hobbes'a göre toplum kendi yasasını yapma yeteneğine sahip değildir; bu yüzden egemenin elinde tuttuğu iktidarın toplamı, toplumsal düzenin ön koşuludur. Marx'a göre ise sınıfsız toplum tam bir evrenselliği gerçekleştirmiştir ve bu da politikayı lüzumsuz hale getirir. Fakat toplumun taleplerinin çıplak hayattan elde edilenlerden çok daha fazla ve "egemen" iktidarın basitçe reddedemeyeceği çeşitlilik ve özgüllüğe sahip olacağını hemen görmek için, Hobbesçu şema içine biraz *esneklik* katıp, toplumun *biraz kısmi* bir kendi kendini düzenleme yeteneği olduğunu kabul etmek yeterlidir. Bu noktaya vardığımızda "egemenlik" kavramı "hegemonya"ya dönüşmeye başlar. Bence bu, Agamben'in meseleyi gölgelediği anlamına gelir, çünkü gerçekte siyasal olanın köklü bir tasfiyesi olan şeyi siyasal bir uğrak olarak sunmuştur: Toplumsal bağı çıplak hayata dönüştüren bir egemen iktidar.

Toplumsal düzenlemenin kısmi olduğundan söz etmiştim. Bununla toplumsal ve siyasal düzenlemenin, hepsi aynı yönde ilerlemeyen çeşitli karargâhlardan çıktığını kastediyorum. Bu, toplumun yeniden konumlanmasında daimî etkilere gerek duyduğu anlamına gelir. Schmitt, gördüğümüz gibi egemenliğin işlevinin -istisna durumunda- hukuk ile daha geniş cemaatçi düzen arasındaki tutarlılığı inşa etmek olduğunu belirtir (kimse hukuku, kaosa uy-

[10] Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 143.

Agamben istisna kuralının totaliter topluma doğru kaçınılmaz bir ilerlemeyi betimlediği yönünde bir resim çizerken ben, "istisnai olanın" karşı eğilimler ile genellenmesinin gelecek hakkında daha iyimser terimlerle düşünmeyi olanaklı kılacağını göstermeye çalışıyorum.

gulayamaz). Eğer bu böyleyse ve talepler çoğulluğu yasal dönüşüm ve revizyonlarda sürekli bir ilerleme gerektiriyorsa, olağanüstü hal istisna olmaktan çıkar ve toplumsal bağın siyasal inşasında bütünleyici bir parça haline gelir. Wittengenstein'a göre bir kuralı uygulamak için ilk kuralın nasıl uygulanması gerektiğini belirten ikinci bir kurala ihtiyaç duyulur, üçüncü olan ikincinin nasıl uygulanacağını açıklar ve bu böyle devam eder. Buradan uygulamanın örneğinin kuralın kendi parçası olduğu sonucunu çıkarır. Kantçı terimlerle Agamben'in de belirttiği gibi, bunun anlamı toplumsal bağın inşasında belirleyen (*determinative*) yargılardan ziyade yansıtıcı (*reflective*) yargılarla ilgilenmekte olduğumuzdur. Vico'nun -Agamben'in de alıntıladığı gibi- istisnanın kurala olan üstünlüğü hakkındaki düşüncesi bu bağlamda oldukça geçerlidir. Bu, istisna durumunun geçmişine neden Agamben'den farklı bir çerçeveden baktığımı da açıklamaktadır. Agamben istisna kuralının totaliter topluma doğru kaçınılmaz bir ilerlemeyi betimlediği yönünde bir resim çizerken ben, "istisnai olanın" karşı eğilimler ile genellenmesinin gelecek hakkında daha iyimser terimlerle düşünmeyi olanaklı kılacağını göstermeye çalışıyorum. Daha önce Santi Romano'nun devrimci hukukla ilgili söylediklerini tartışmıştık. Şimdi, bu devrimci hukuk sadece -Gramsci'nin "organik krizler" olarak adlandırdığı- radikal devrimci kırılma dönemleri için değil, aynı zamanda toplumsal hareketlerin tikelci (*particularistic*) siyasal alanlar inşa ettikleri ve kendi "hukuk"larını oluşturdukları çeşitli durumlar için de geçerlidir (bu alanlar devletin hukuk düzenine kısmen içsel, kısmen dışsaldır). Burada, bütün bir hegemonik biçimlenmenin daha köklü bir dönüşümü mümkün olduğunda potansiyeli daha görünür olan, güçlerin temerküzü şeklinde bütünüyle hayati olan kısmi dönüşümlerin moleküler süreci söz konusudur.

Şu ana kadar elimizde kalan, hâlihazırda önceden açıkladığımız, egemen iktidarın faaliyetlerinden kaynaklanan çıplak hayat ile ilgili Agamben'in

ikinci tezi de daha iyisini başaramamaktadır. İlk olarak, *zoē* ve *bios* arasındaki mesafe, tarihsel açıklamalarda Agamben'in işaret ettiği gibi merkezî bir rol oynayamaz. Kendisinin de *Kutsal İnsan*'ın başlarında belirttiği gibi, Yunanlılar hayat sözcüğünü karşılamak için iki ayrı terim kullanıyorlardı: "*zoē*; tüm canlıların (insanların, hayvanların ya da tanrıların) ortak özelliği olan yalın yaşam, *bios*; birey ya da grubun özelliği olan yaşam biçimi/tarzıdır".[11] Bu, canlı varlıkların iki kategori arasında -yalnızca *bios*'u olanlar ve yalnızca *zoē*'si olanlar- biçiminde bölünmediği anlamına gelir; *bios*'u olanların açıkça *zoē*'si de vardır. Dolayısıyla, *zoē* aslında bir soyutlamadır. Hatta amacı tamamen üretici hayat ile alakalı olan *oikos* da işlevlerin hiyerarşik düzenlemesine dayanan kendi içyapısına sahiptir; böylece hedefleri siyasal olmamasına rağmen, kendi kurallar sistemi ve düzenlemesine sahip olduğu için çıplak hayattan oldukça uzaktır. Dolayısıyla Agamben'in tezleri savunulacak ise çıplak hayatın bazı şartlar altında soyutlamadan çıkıp bir somut gönderge halini aldığı kanıtlanmak zorundadır.

Agamben'in resme Foucault'nun biyopolitiğini taşıdığı nokta budur: "Foucault'ya göre, bir toplumun 'biyolojik modernliğinin eşiği' yalın bir canlı beden olarak bireyin ve türün, toplumun siyasal stratejilerine dahil edildiği noktaydı".[12] Agamben'in Foucault'nun biyopolitikaya dair hipotezlerini Hannah Arendt'in erken dönem çalışmaları ile bağlantılandırdığı oldukça açıktır:

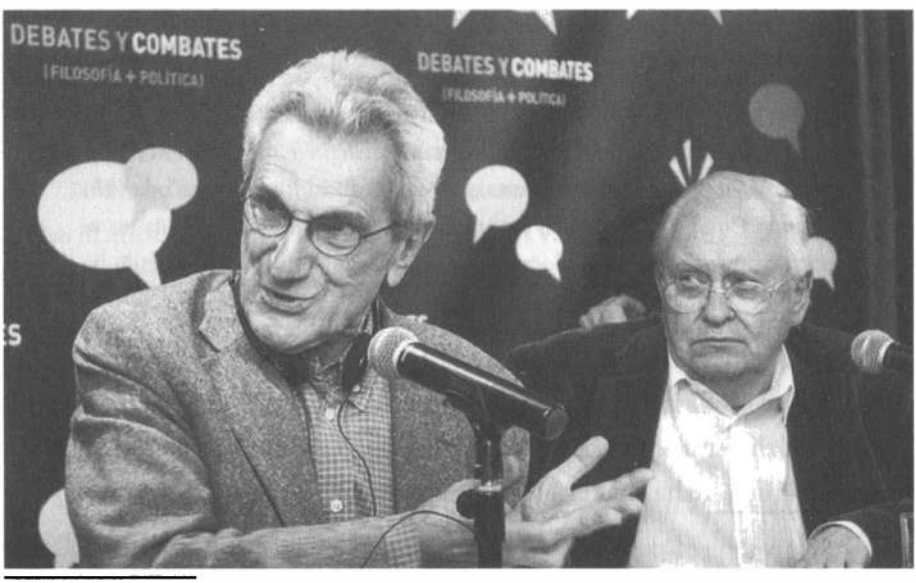
> Hannah Arendt, *homo laborans*'ı [emekçi insan] -ve bunun yanında da çıplak biyolojik hayatı- modernliğin siyaset sahnesinin merkezine her geçen gün biraz daha oturtan bu süreci *Cinselliğin Tarihi*'nden neredeyse yirmi yıl önce zaten analiz etmişti. Arendt *İnsanlık Durumu*'nda (*The Human Condition*), modern toplumlardaki siyaset alanının dönüşüm ve çöküşünü (*dekadans*ını), doğal hayatın siyasal eylem üzerine ulaştığı bu önceliğe yüklüyordu.[13]

Tabii ki argümanı bu terimlerle sunmak garip bir biçimde önyargılıdır. Biri çıkıp modernlikte, siyasal eylem üzerinde doğal hayatın üstünlüğünün olmadığı, daha ziyade "doğal" hayatın önceden işgal ettiği yerin siyasallaşmış olduğu şeklinde daha makul bir karşı argüman geliştirebilir (ve bu hayatın

[11] A.g.e., s. 9.
[12] A.g.e., s. 12.
[13] A.g.e., s. 12.

sadece "doğal" olduğunu farz etmek aşırı bir kabullenme olur). Zaten siyasal egemenlik ile çıplak hayat arasındaki değişmez karşıtlıkla ilgili argümanda yanlış olan şey, aşırı güçlü devletin artan kontrolü zorunlu olarak içerdiği varsayımıdır. Tüm bunların, doğal hayatın siyasallaştırılması düşüncesinin kapsamına alınması, giderek artan toplumsal hayat alanının insan kontrolü ve düzenlemesine ait süreçlere teslim edilmiş olması anlamına gelir; fakat bu tür bir kontrolün eğilim olarak totaliter bir aşamada belirginleşmek zorunda olduğu varsayımı büsbütün alâkasızdır.

Agamben'in yasaklama ve egemenlik arasında kurduğu sıkı ilişki göz önünde tutulursa, totaliter bir eğilime gidiş (*ad quem*) varsayımı tabii ki beklenebilirdi. Ulaştığı sonuç, doğaları bütünüyle farklı olan insanlık durumlarını eşitlemektir. Gördüğümüz gibi "çıplak hayat"ın olması için, yasaklamanın sonucu olarak tamamen savunmasız olunması ve egemen iktidar tarafından dikte edilen "terk etme"ye tümüyle maruz kalınması gerekmektedir. Agamben'in yaklaşımını tanımladığı bazı durumlar, gerçekte siyasal müdahalenin mutlak nesnesi olan çıplak hayat halini ele almaktadır. Bu nedenle toplama kamplarının sakini olan, "maruz kaldığı aşağılanma, korku ve dehşetten dolayı bütün bilincini ve kişiliğini yitiren, öyle ki tamamen duygusuzlaşan bir varlık" olarak *Muselmann* figürüne[14]; ya da lösemi olduğunu anlayınca bedenini laboratuva-



[14] A.g.e., s. 240.

ra dönüştüren biyokimyacıya atıf yapar:

> Bedeni artık kendisinin özel alanı değildir; çünkü artık bir laboratuvardır. Öte yandan kamusal da değildir çünkü bu beden kendi bedenidir ki, ahlak ve hukukun deney için koyduğu sınırları ihlâl edebilmiştir... Kendi *zoē*'sinden ayırt edilemeyecek derecede kendi *zoē*'si üzerinde yoğunlaşan bir *bios*'tur.[15]

Ya da organları bağışlanacak olan yüksek komadaki Karen Quinlan'ın bedeni: "Burada -suni solunumla, damarlara kan pompalanmasıyla ve kan ısısının düzenlenmesiyle makinelerin yaşattığı- biyolojik hayat, Karen Quinlan adındaki insanın hayatından (yani *bios*'undan) tamamen ayrılıyor: Burada hayat saf *zoē* oluyor (ya da en azından öyle görünüyor)".[16]

Bu noktaya kadar Agamben'in "çıplak hayat"a ilişkin argümanı, siyasetle olan ilgisi merak uyandırsa da akla yatkın görünecektir. Fakat daha sonra Agamben, bu argümanını tamamen değişik durumlara genişletmeyi deniyor. Komada olan birinden eşkıyaya ilerliyoruz:

> Bundan başka herkes tarafından cinayet işlemeksizin öldürülebildiği için de bütün varoluşu, her türlü haktan, mahrum bir çıplak hayata indirgeniyordu. Kendisini kurtarabilmesinin tek yolu ya daimi bir firar ya da yabancı bir ülkeye sığınmaktı. ... Bu insanın [hayatı] saf *zoē* idi ve tam da bundan dolayı *zoē*'si egemen yasaklamanın pençesindeydi ve bu yasağı hiçbir zaman aklından çıkarmamalı, bu yasaktan kurtulmanın ya da bunu aldatmanın yolunu bulmalıydı. Bu anlamda, sürgünlerin ve eşkıyaların da çok iyi bildiği gibi, hiçbir hayat bu insanlar(ın) hayatından daha siyasal değildi.[17]

Eşkıya ya da sürgünün hayatı tamamen siyasal olabilir fakat onların hayatı Karen Quinlan'ınkinden bütünüyle farklıdır, çünkü eşkıya ya da sürgün, Quinlan'dan farklı olarak, antagonistik toplumsal pratiklerle uğraşma becerisine sahiplerdir. Bu anlamda kendi hukukları vardır ve şehrin hukuku ile yaşadıkları çatışma, çıplak hayatla hukuk arasında değil, hukuklar arasında bir çatışmadır. Agamben çıplak hayat olarak verdiği örneklerin marjinal ve aşırı karakterlerine ilişkin potansiyel eleştirinin farkındadır ve bu eleştiriyi pe-

[15] A.g.e., s. 241.
[16] A.g.e., s. 241.
[17] A.g.e., s. 238.

Eşkıya ya da sürgünün hayatı tamamen siyasal olabilir fakat onların hayatı Karen Quinlan'ınkinden bütünüyle farklıdır, çünkü eşkıya ya da sürgün, Quinlan'dan farklı olarak, antagonistik toplumsal pratiklerle uğraşma becerisine sahiplerdir. Bu anlamda kendi hukukları vardır ve şehrin hukuku ile yaşadıkları çatışma, çıplak hayatla hukuk arasında değil, hukuklar arasında bir çatışmadır.

şinen, "aşırı olmasa da daha fazla bilinen" örneklerle cevaplamayı ummaktadır: "Biyoloji ile siyasetin birleştiği mükemmel bir eşik olan Omarska'daki Bosnalı kadın ya da -zıt görünse de benzer bir örnek olarak da- beslenme ya da salgın hastalıklarla mücadele gibi biyolojik amaçlar için muharebelerin yapıldığı insani amaçlı askeri müdahaleler".[18] Bu noktada yine de tartışma konusunun ne olduğunu artık bilmiyoruz: nüfusun biyolojik olarak hayatta kalmaya dönük gözetimi mi, yoksa insanların bütünüyle *bios*'tan sıyrılmış olarak *zoē*'ye düşürülmesi mi? Agamben argümanında her iki aşamayı da sık sık karıştırmaktadır.

Eğer eşkıya örneği dışlama mantığının yerini alacak bir şey gösteriyorsa -ki bu açıkça "çıplak hayat" kavramını aşar; bu aşırılık, Agamben egemenliğin mantığını/çıplak hayatı genel modernlik teorisine genişletmeye çalıştığında yalnızca daha görünür hale gelmektedir. Agamben, inkâr edilemez bir gerçeği belirterek başlar. Birçok dilde "halk" kavramı çift anlamlıdır: bir yanda halk, topluluğu bütün olarak işaret ederken (*populus*), diğer yanda da mazlumları (*plebs*) ifade eder. Agamben bu iki anlamlılığı, topluluğun keskince bölünmesi ve modernliğin totaliter mantığının da bu bölünmeyi aşmaya çabalaması biçiminde okur.

> Bu anlamda çağımız halk arasındaki bölünmeyi aşmayı ve dışlanan halkı tamamen yok etmeyi hedefleyen amansız ve sistemli bir çabadan başka bir şey değildir. Bu çağa farklı kip ve ufuklarda birbirinden ayrı düşen Sağ ve Sol'u, kapitalist ülkeler ile sosyalist ülkeleri, tek vücut ve bölünmemiş bir halk yaratma projesinde -ki bu proje, son tahlilde nafile olan; ama bütün sanayileşmiş ülkelerde kısmen gerçekleştirimli bir projedir- bir araya getiriyor.[19]

[18] A.g.e., s. 242.

[19] A.g.e., s. 232.

Bu analizde temelden bir yanlışlık var. İlk elde, toplumsal çeşitliliğin bir sonucu olan farklılıklar antagonistik yoldan inşa edilmediği sürece bölünme, statükoyla mükemmel biçimde uyumludur. Hiyerarşi tam olarak toplumsal farklılaşma demektir, öyle ki çokluk olarak düşünülen bölünmenin tasfiyesi, baskın grupların sistemli olarak hedefledikleri bir şey değildir. Ancak ikinci olarak, eğer "halk"ı ezilenler olarak inşa eden antagonistik bir bölünmeden söz ediyorsak, bu bölünmenin yarattığı *plebler* kalıcı olmamakta, fakat asıl bölünmeyi ilga etmeye kalkışmaktadırlar. Burada yeni bir homojenlik içine tekrar çekilmek istenen bir heterojenlik aracılığıyla, bütünü canlandırmaya çalışan bir parça söz konusudur. Dolayısıyla parça ile bütün, heterojenlikle homojenlik arasındaki diyalektik, Agamben'in bize düşünmemiz için önerdiği basit "bölünme" ya da "bölünmemiş halk" alternatiflerinden çok daha karmaşıktır. Gramsci'nin "korporatif" ve "hegemonik" sınıf arasındaki ayrımı Agamben'in mekanik teolojisinden çok daha karmaşık stratejik hamlelere imkân vermektedir. Farklılıklar, tıpkı *plebler*in *patric*inin gözünde olduğu gibi bir bütün içindeki kısmiliklerin ya da alternatif bütünlüklerin isimleri olabilirler (bu da Lacan'ın *a* nesnesi gibi, bütünün parça içinde bir kuşatmasını gerektirir). Saçmaya indirgendiğinde homojenleştirici mantıklar, baştan sona totaliter olabi-

lirler, fakat yerine getirilmemiş taleplerin çoğunluğu eşitleyici bir zincirle bağlandığında, eşit ölçüde özgürleştirici de olabilirler. Sonuç olarak egemenlik, iktidarın *tümü*nün bir noktada toplandığı aşırı bir örnekte totaliter olabilir; ancak eğer egemenlik, belirleyen bir iktidar yerine düşüncelerin rahatça ifade edildiği bir iktidarı içerirse, aynı zamanda son derece demokratik de olabilir - bu ancak ezilenler "yetkilendirildiğinde" gerçekleşir.

Agamben'in, toplama kamplarının Batı'nın *nomos*u ya da temel biyopolitik paradigması olduğuna dayanan üçüncü tezini tamamen reddettiğimizi söylemeye bile gerek yok. Agamben şunu iddia ediyor:

> Bunların ışığında düşünüldüğünde günümüzdeki kampın doğuşu, kesin bir biçimde modernliğin siyasal alanının kendisine işaret eden bir olay olarak karşımıza çıkıyor. Kamplar, kesin bir yerleştirme (ülke) ile kesin bir düzen (Devlet) arasındaki işlevsel bağ üzerine bina edilen ve hayatın kaydı (doğum ya da ulus) içinde otomatik kurallara dayanan modern ulus-devletin siyasal sisteminin daimi bir krize girdiği ve Devletin de ulusun biyolojik hayatının gözetimini asli görevlerinden biri olarak üstlendiği bir zamanda ortaya çıkarıldı... Bu kazınma artık geleneksel mekanizmalarla yürütülemiyor ve işte kamp, hayatın düzene kazınmasını düzenleyen yeni ve gizli düzenleyicidir (ya da daha doğrusu, sistemin, bir ölüm makinesine dönüştürülmeden yürüyemediğinin resmidir).[20]

Bu savruk açıklamalar serisi sadece aşağıdaki daha belirsiz öncüller kümesi kabul edilirse düzenlenebilir:

1. Ülke, Devlet ve hayatın yazıya dökülmesinin otomatik kuralları arasındaki işlevsel bağlantıya ilişkin kriz, "biyolojik -ya da çıplak- hayat" adı verilen varoluşu serbest bıraktığında,
2. Bu serbest bırakılmış varoluşun düzenlenmesi tek ve birleşik bir varoluş olan devlet tarafından üstlenildiğinde [ve]
3. Bu varoluşun içsel mantığı kendini, arketip biçimi yasaklama olan, tümüyle şekillendirilebilir nesneler olarak serbest kalan varlıklar olarak gördüğünde.

Bu önvarsayımların hiçbirinin oldukları gibi kabul edilemeyeceğini belirtmeye gerek yok. Potansiyellik ontolojisinin kurulacağı yolu daha zorlu

[20] A.g.e., s. 227.

bir biçimde sunan Agamben, potansiyelliğin önceden verili bir gerçekliğe tümüyle tabi göründüğü naif bir teolojizmle argümanını sonlandırır. Doğrusunu isterseniz bu teolojizm, makalenin başında da değindiğimiz gibi "etimolojizm"in havada kalmış bir simetrisidir. Bunların birleşik etkileri Agamben'in dikkatini gerçekten konuyla ilgili olan sorudan, her *yeni* durumun yol açacağı yapısal olasılıklar sisteminden başka yöne çevirir. Bu sistemin en kısa açıklaması şunları açığa çıkarabilirdi: (1) "hayatın yazıya dökülmesinin otomatik kuralları"nın krizi, "çıplak hayat"tan çok daha fazla varoluşu serbest bırakır ve sonuncudan ilkine doğru yapılan bu indirgeme, yalnızca modernliğin gizli örüntüsü olarak asla değerlendirilemeyecek olan bazı sıra dışı durumlarda gerçekleşir; (2) "yazıya dökmenin otomatik kuralları"nın çözülmesinin yol açtığı toplumsal düzenleme süreci, "Devlet" adı verilen tek bir birlik içinde birleşmiş olmaktan uzak bir örnekler çoğulluğunu içerir; (3) modernliğin devlet inşa etme süreci, Agamben'in "kamp temelli" paradigmasının yansıttığından çok daha karmaşık olan, homojenlikle heterojenlik arasındaki bir diyalektiği kapsar. Bütün modern siyasal inşa sürecini olağandışı ve absürt toplama kampı paradigması çevresinde bütünleştirerek Agamben, çarpıtılmış bir tarih sunmaktan fazlasını yapar: Modern mirasımız tarafından oluşturulan özgürleştirici olasılıkların herhangi bir muhtemel keşfini bloke eder.

[Bütün modern siyasal inşa sürecini olağandışı ve absürt toplama kampı paradigması çevresinde bütünleştirerek Agamben, çarpıtılmış bir tarih sunmaktan fazlasını yapar: Modern mirasımız tarafından oluşturulan özgürleştirici olasılıkların herhangi bir muhtemel keşfini bloke eder.

İzin verirseniz bu tartışmayı, Agamben'in perspektifinden tasavvur edilebilir gelecek meselesine bir atıfla nihayete erdireyim. Agamben şunu öne sürer:

> Egemenliğin paradoksundan kurtularak bütün yasaklamalardan arınmış bir siyasete doğru yol alabilmemiz için öncelikle terk edilmenin Varlığını her türlü hukuk düşüncesinin ötesinde (hatta anlamı olmadan yürürlükte olan boş hukuk biçiminin bile ötesinde) düşünebilmemiz gerekiyor. Saf bir hukuk biçimi sadece boş bir ilişki biçimidir. Boş ilişki biçimi ise artık bir hukuk değil, hayat ile hukuk arasındaki bir ayrılmazlık alanıdır,

yani bir istisna durumudur.[21]

Egemenliğin paradoksu ve "her yasaklamadan özgürleştirilmiş siyasete karşı" hareketlerden ima edilenin ne olduğuna dair bize hiçbir şey söylenmemektedir. Fakat buna gerek de yoktur, zira meselenin formülasyonu kendi cevabını zaten içinde barındırmaktadır. Her yasaklama ve egemenliği aşmış olmak basitçe siyaseti de aşmış olmak anlamına gelir. Agamben'in politik (olmayan) söylemini yönlendiren şey, tamamen barış içinde bir toplum mitidir. Agamben'in, toplumlarımızdaki tüm siyasal seçenekleri kaçırmasına ve gizli kaderleri olarak toplama kamplarında birleştirmesine imkân veren şey de budur. Agamben, siyasal kurumların mantığını yapıbozumuna uğratmak, mücadele ve direniş biçimlerinin olanaklı olduğu alanları göstermek yerine, onları daha baştan özcü bir birleştirme ile kapatmıştır. Agamben'in nihai mesajı, politik nihilizmdir.

HEGEMONİK PROAKTİVİZMİN ELEŞTİRİSİ: AKP DIŞ SİYASETİNİN MUHASEBESİ

KANSU YILDIRIM*

Hattı diplomasi yoktur, sathı diplomasi vardır, o satıh bütün dünyadır.

Ahmet Davutoğlu[1]

AKP, Türkiye siyasi tarihinde eşine ender rastlanan, değişik ideolojik, siyasi, kültürel ve ekonomik koordinatlardaki faillere seslenebilen, bu konumlardaki kişi/kurumlardan geribildirimler alabilen, toplumsal ve gündelik yaşamdaki bireyleri "sarmalayan" ve "çağıran" pratiklerin yeniden üretiminde payanda işlevi görebilen siyasi bir aktördür. (Aktörün doğaçlamalarla kendisini göstermesinden ziyade senaryoyu eksiksiz ezberlemesi ve metne göre hareket etmesi daha önemli ise) AKP'nin aktörlüğü evrensel sermaye mantığının verili çıkarlarının sağlanmasında ve sürdürülebilirliğinde kritik öneme sahiptir. Kamu otoritesinin gücünü kullanarak radikal ve/veya merkez sağ siyasetin farklı unsurlarına kesişebilecek alanlar açan AKP, kolektif-klientalist heterojen ittifakları garantileyecek rollerin de taşıyıcısıdır. Ancak AKP'nin toplumsal formasyonda oldukça geniş bir çıkarlar yelpazesini dikkate alarak ajanda oluşturmasında, icraat/"hizmetler" gerçekleştirmesinde diyalektik bir ilişki hâsıl olur: İçerisi ve dışarısı; içeriye ve dışarıya dönük söylemlerin toplam etkisi... Bu kısa makalede, AKP döneminde yürütülen dış siyasetin temel kavramları ve Türkiye'nin dış siyasetinin stratejisti/teorisyeni kabul edilen Dışişleri Bakanı Ahmet Davutoğlu'nun düşünceleri güncel olaylar ve olgular eşliğinde irdelenecektir.

Göran Therborn'un tasnifinden yola çıktığımızda milliyetçilik, "kap-

* Ankara Üniversitesi, Kadın Çalışmaları, Yüksek Lisans Öğrencisi.

[1] http://www.mfa.gov.tr/default.tr.mfa.

sayıcı-tarihsel" ideoloji kategorisindedir[2] ve AKP'nin içeridekilere yönelik başlıca söylem haznesini oluşturmaktadır. Yani bireylerin hangi etnik grup, ulus, köy, kabile ve mezhebe ait olduğuna dair betimlemeler üreten bu ideoloji tipi, tek tek her bireyin toplumsal aidiyet kodlarının yazılımında, ampirik-Benliklerini belirli bir coğrafi ölçekteki politik bedene eklemleme sürecinde kendisini gösterir. Sıklıkla "kapsayıcı-tarihsellik", içeriye dönük olarak teritoryal paydaşların özdeşliklerine ve biricikliklerine atıfta bulunur. Kimi istisnai durumlarda ya da olağanüstü rejim koşullarında içeride sağlanan özdeşlik-biriciklik denklemi, dışarıya karşı reaksiyonun ifadesi haline de bürünebilir. Bu, sınıf ilişkilerinden azade, kültürelci yönü ağır basan bir "biz" ve "öteki" okumasıyla gerçekleşen analizlerden farklı, sermaye birikim süreçleriyle ve bunlara uygun hegemonya projelerine denk düşen rızanın tesisiyle/teminiyle yakından alakalıdır. Ancak fenomenal düzeyde rızanın sağlanma biçimi, gerçekte olan ilişki biçimlerini sıklıkla görünmezleştirdiğinden süreçlerin asıl mahiyetleri örnek olaylar üzerinden açığa çıkabilir. Misal bu ilişki tipinin en somut biçimi Davos'ta karşımıza çıkmıştır. 2009 yılında Dünya Ekonomik Forumu'nda Erdoğan'ın İsrail Devlet Başkanı Şimon Perez ile yaşadığı tartışma oldukça ses getirmişti. Erdoğan'ın diplomatik teamülleri aşarak Perez'e sergilediği "had bildirme"[3] tipi davranışları, içeride "kahraman" figürünün oluşmasına neden oldu. Söz konusu "içeri" sadece Türkiye ile sınırlandırılmış değildir, belirli ideolojik ve siyasal parametrelerle eşdeğerlilik ilişkisi kurabilecek Ortadoğu, Kuzey Afrika ve Güney Asya coğrafyalarındaki kitlelerdir. Nitekim Anti-Siyonizm üzerinden yakın coğrafyalarda kendiliğinden varolan dili Davos'ta yeniden-üreten Erdoğan, bu dili görünür kılmanın verdiği avantajla, rol-model olma noktasında başka bir stratejik nakil işlemi gerçekleştirmiştir. Şöyle ki, Davos'ta karşılıklı restleşmelerin sürdüğü anlarda Türkiye, İsrail ile yaptığı savunma anlaşmaları gereği tanesi 1 milyon dolardan insansız hava aracı almıştı. Ayrıca, askeri alanın dışında, iki ülkenin ticari kayıtları

[2] Göran Therborn, *İktidarın İdeolojisi İdeolojinin İktidarı*, çev. İrfan Cüre, Ankara: Dipnot, 2008, s. 35-40.

[3] "Ortadoğu, Balkanlar, Afrika ve Asya'da her zaman ve her ortamda zulmün karşısında, mazlumun yanında yer aldığımızı kanıtladık. Filistin, Ürdün, Suriye ve Beyrut ile İsrail arasındaki sorunların çözümünde Türkiye'yi aranılan bir ülke konumuna getirdik. Uluslararası teröre karşı çıktığımız kadar, Devlet Terörü'ne de karşı çıktık. Mazlumlara el uzatan ilk ülke olduk." http://www.akparti.org.tr/site/icraat/230/zulme-karsi-ciktik-mazluma-destek-olduk.

yıllara göre restleşmenin suniliğini de kanıtladı: Türkiye-İsrail İkili Ticaret İstatistiklerine bakıldığında 2000 yılında 1,5 milyar dolar olan ticaret hacmi, 2009 yılında 2.589 milyar dolar olmuştur. Kültürelci analizler üzerinden, özcü okumayla Türkiye-İsrail diplomatik krizini değerlendirdiğimizde ticaret hacminin düşmesi gerekmekteydi; Musa'nın para konusunda dediğinin aksine[4], 2010 yılında İsrail'le ticaret hacmi 3.443 milyar dolara çıkmıştır.[5] Bu tablo evrensel sermaye mantığının, kırılma anı gibi gözüken tekil olayları, farklı zaman dilimleri içerisinde absorbe edebilmesinin nadide göstergelerinden birisidir.

AKP'nin içerideki dili dışarıya nakledilerken kapsayıcı-tarihsel söylemleri yeknesaklaştırmak yerine, açık-uçlu bırakmasında başka bir siyasal stratejiyle karşılaşılır: Proaktif diplomasi. Proaktivizm, AKP'nin on yıllık iktidarı boyunca emperyal ve alt-emperyal arzuların[6] dış siyasetteki cisimleşmesine verilen uluslararası ilişkiler pozisyonunun genel adıdır. Proaktivizm dönemi, AKP'nin mahsus tanımlamasıyla, soğuk savaş dönemi Türkiye'sinin basamak atlatmaya yarayacak özgün politikalar geliştirememesi, güç odağı olamaması durumuna itirazdır.[7] Türkiye, AKP'nin dış siyasetteki stratejik eksen değişimiyle basiretsiz "müttefiklik" anlayışını terk ederek "stratejik ortaklık" kavramına geçmiştir. "Örnek alan" değil, "örnek olan" ülke konsepti etrafında tasarlanan dış siyaset, proaktivizm evresinde Türkiye'ye rol-model vasfı sağlayarak, ticari-*diplomasi*-siyasi pek çok fonksiyonel hareket alanı açacaktır - en azından beklenti o yöndedir. 2001 krizi sonrası AKP'nin ortaya çıkışındaki heterojen tabanın önemli bileşenlerinden MÜSİAD ve TUSKON gibi tikel

[4] Karl Marx'ın *Kapital*'in ilk cildinin "Sermayenin Birikim Süreci" başlığındaki ifadesi: "Biriktiriniz, biriktiriniz! İşte, Musa da bu, peygamberler de bu!" Karl Marx, *Kapital 1. Cilt*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam, 2011, s. 575.

[5] http://www.mfa.gov.tr/turkiye-israil-ekonomik-iliskileri.tr.mfa.

[6] Farklı birikim süreçleri ile sermayenin merkezileşmesi ve yoğunlaşmasına dair yürütülen tartışmalar değişik emperyalizm teorilerinin tetikleyicisi olmuştur. Alt-emperyalizm kavramı ise başlı başına bir emperyalizm teorisi değil, mevcut tartışmaları destekleyen tamamlayıcı bir kavramdır. Claudio Catz'ın Latin ülkeleri bağlamında alt-emperyalizm tanımlaması bu konuya açıklık getirecektir: "... emperyalist sistemin genelindeki değişim açısından, bazı ülkelerin alt-emperyalist bir rol oynaması söz konusu. Örneğin Brezilya'nın komşu ülkeler, Bolivya, Ekvador karşısında, alt-emperyalist bir rolü vardır. Bu da yeni dönemin ayrı bir kategorisi. Artık ayrı ayrı ABD ve Latin Amerika yok." Claudio Katz, "Toplumsal Hareketler, Ulus sorunu ve Alt-Emperyalizm Üzerine", *Hak Mücadeleleri II* içinde, ed. Yalçın Bürkev, Metin Özuğurlu vd., Ankara: NotaBene, 2011, s. 72.

[7] http://www.akparti.org.tr/site/icraat/247/ornek-alan-degil-ornek-olan-ulkeyiz.

sermaye mantığının taşıyıcılarının diplomatik temaslarda ve yatırımlarda bulunduğu coğrafyalar bu durumun önemli bir göstergesidir. 2005 yılında kurulan TUSKON, Gabon, Kongo, Şeyseller, Afganistan, Bangladeş, Kamerun, Moldova, Somali, Kazakistan, Gana, Lübnan, Romanya ve Kosova gibi ülkelere ziyaretler gerçekleştirmiş; Afrika ülkelerinin çoğu ile "ticaret köprüsü" başlığı altında anlaşmalar yapmıştır.[8] İlaç, madencilik, inşaat, tekstil gibi sektörlerde ağırlıklı olarak kurumsal pazarlıklar sağlamaya çalışan TUSKON'un son beş yılda ortalama 5 milyar doların üzerinde yatırım anlaşmaları yaptığı bilinmektedir. Benzer şekilde, AKP'nin temsil ettiği sermaye fraksiyonlarının başlıca temsilcilerinden sayılabilecek MÜSİAD, 1990 yılından itibaren İslamcı ya da bu minvaldeki eğilimleri barındıran sermaye kliklerinin başat temsilcisi olarak piyasadaki aktörlerin organizatörü olma vasfının bir adım daha ötesine geçmiştir. Temsil ettiği sermaye fraksiyonları için muhaberat (araştırma, değerlendirme, fizibilite vb.) çalışmalarında da bulunmaktadır.[9] Öne çıkan her iki sermaye konfederasyonu, AKP'nin proaktif dış siyasetinin mekânsal erişim uzuvlarındandır. Daha doğrusu, sermayenin merkezileşmesi ve yayılması birlikteliği çerçevesinde, AKP döneminde örgütlenen fraksiyonlar, dış yatırımlardan önemli bir payı içeriye kanalize etmekte; AKP'nin hegemonik bileşkesinde dayandığı kolonları, ekonomik anlamda güçlendirme/rızayı tesis etmede işlev görmektedirler.

Neoliberal hegemonya projesinde dış siyasete düşen rolü, David Harvey aracılığıyla yeni emperyalizm[10] bağlamında okuduğumuzda, başka bir neticeyle karşılaşırız: AKP, melez çıkarlar manzumesine dayalı siyasi-ekonomik şebeke ağları kurmaktadır. AKP, uluslararası diplomatik ve ekonomik güç

[8] http://www.tuskon.org/?p=contents&gl=faaliyetler&cl=faaliyet.

[9] http://www.musiad.org.tr/MusiadHakkinda.aspx?id=4.

[10] *Yeni Emperyalizm* tanımlaması, Harvey'in Gramsci'nin ve Arrighi'nin ana kavramlarından türemiştir. Lenin'in Emperyalizm tanımlamasının günümüzde değiştiğini söyleyen Harvey, Arrighi'nin tezlerinden hareketle gücün ikili mantığına işaret eder. Kapitalistler kâr maksimizasyonu amacıyla doğrudan çıkarlarının arkasından giderken, devlet adamları teritoryal bir mantıkla devletin uluslararası arenadaki gücünü, toplumsal rızayı sağlamayı hedeflerler. Kısacası sermayedarlar bireysel çıkarlar peşindeyken, devlet adamları kolektif avantaj peşindedirler. Bu ikili mantık birbirine indirgenemez Bu noktada bir devletin hegemonik güç olmasının önemi ortaya çıkar. Devlet aygıtı içindeki egemen sermaye fraksiyonu kendi çıkarlarını genel çıkar şekliyle topluma içselleştirmeye çalışır. Arrighi'ye göre ise hegemonik güç, entelektüel ve moral liderlikte ortaya çıkar. Rakiplerine karşı dominant iken, müttefiklerine karşı liderlik pozisyonundadır. David Harvey, *Yeni Emperyalizm*, çev. Hür Güldü, İstanbul: Everest, 2008.

ilişkilerinde hem teritoryal hem de kapitalist çıkarları koruyarak, bununla doğru orantılı çıkar dağıtımından pay almakta ve kendi *sui generis* siyasal iktidar alanı için ikili çıkarlardan melez çıkarlar türetmektedir. Böylelikle emperyalizmin yerel ve tikel çıkarlarının doğrudan uygulayıcısı konumunda, egemen sınıflar arasındaki farklı sınıfsal ihtiyaçlara cevap verme kapasitesini yakalamaya çalışmaktadır. Kitlelerin ortak değerlerinin niceliksel temsilciliği özelliği de eklendiğinde, AKP, toplumsal ve bölgesel rıza üretimini gerek kamusal kudret, gerekse sermaye fraksiyonlarıyla girdiği çıkar ilişkileri aracılığıyla kolaylıkla yerine getirmektedir. Rızanın tesisindeki asıl mekanizma, melez çıkarları stratejik analizlerle birleştirmesinde gizlidir. Teritoryal mantık uyarınca ülkenin ve bölgenin *geçmişteki ruhunu* yeniden canlandıran AKP, alt-emperyal arzuları siyasal düzey üzerinden kitlelere kendi çıkarlarına göre sunmaktadır. İlaveten, göstermelik diplomatik kavgalarla bu durumu güncelleyerek devam ettirmektedir. Kapitalist çıkarlar açısından öne çıkan iki ekonomik siyasa vardır: Birincisi, AKP, uluslararası tekeller için iç pazardaki doğrudan yabancı yatırım sınırlarını genişletmektedir. İkincisi, sermayenin mekânlaşmasını (AVM, otel, sağlık kampusu vb.) ve mekânların metalaşmasını (HES) hiçbir hükümet döneminde olmadığı kadar hızlandırmaktadır. Bu iki siyasa, sermaye birikimi ve hegemonya projesi arasındaki korelasyonun hasarlı kısımlarının yamanmasında, teritoryal mantık ile kapitalist çıkarlar dengesinin korunarak organik ve konjonktürel birliğin kalıcılığında kritik öneme sahiptir. Ontolojik açıdan AKP, melez çıkarlar aracılığıyla dış siyasetteki manevra alanının sınırlarını belirledikten sonra siyasal düzeye ait sıçrama rampaları keşfetmeye çalışmaktadır.

Kapitalist çıkarlar açısından öne çıkan iki ekonomik siyasa vardır: Birincisi, AKP, uluslararası tekeller için iç pazardaki doğrudan yabancı yatırım sınırlarını genişletmektedir. İkincisi, sermayenin mekânlaşmasını (AVM, otel, sağlık kampusu vb.) ve mekânların metalaşmasını (HES) hiçbir hükümet döneminde olmadığı kadar hızlandırmaktadır.

Evrensel ile tikel olan kertelerin eklemlenme operasyonlarında bir düşünsel dizgeye rastlamaktayız. Ahmet Davutoğlu tarafından geliştirilen bu dü-

şünsel dizge, çeşitli kavramlar eşliğinde dış siyasetin, hatta iç siyasetin stratejisini çizmeyi hedeflemektedir. Türkiye'nin dış siyasetine özgü yapılandırılmaya çalışılan bu lügatçedeki kavramlar, fabrikasyon izlenimi uyandırmasına karşın, Hegelci uluslararası ilişkiler varyantlarına göndermelerde bulunur. Özellikle realist damarın yankılarını barındıran kavramlar, Davutoğlu'nun temsil ettiği kolektif kişilikte, genel olarak, AKP'ye yapılan entelektüel ikmalin, özel olarak AKP'nin rotasını, resmini ortaya çıkarmaktadır.

İlk olarak, Davutoğlu tarafından başucu eseri niteliğinde olan *Stratejik Derinlik* kitabı, bizatihi kitabın adı itibariyle bir *ilke*nin varlığına işaret etmektedir: Kitaba konu olan "Stratejik Derinlik" (*Strategic Depth*), jeo-politik, jeo-ekonomik, jeo-kültürel konumunu, bu konumun uluslararası siyasetin olağan işleyişinde üstlendiği rolü, uluslararası sistemin periyodik dönüşümlerinde taşıdığı önemi, kısacası Türkiye'nin tarihsel ve stratejik derinliğini tarif eder. Davutoğlu'nun ifadesiyle:

> Türkiye'nin stratejik derinliğinin yakın kara, yakın deniz ve yakın kıta bağlantıları ile yeniden tanımlanması; bu derinliğin jeokültürel, jeopolitik, ve jeoekonomik boyutlarının dış politika parametreleri olarak kapsamlı bir değerlendirilmeye tabi tutulması; (...) rasyonel ve uzun dönem perspektifine dayanan dış politika yapımına yönelinmesi yeni dengelerin oluşacağı daha istikrarlı uluslararası konjonktürlere daha uygun şartlarda girilmesini sağlayacaktır.[11]

Davutoğlu'nun "Stratejik Derinlik" kavramı, bir hesaplaşmayı da barındırır. Kemalist dış siyasetin Türkiye'nin coğrafik ve mekânsal ölçeklerde ta-

[11] Ahmet Davutoğlu, *Stratejik Derinlik: Türkiye'nin Uluslararası Konumu*, İstanbul: Küre Yayınları, 2001, s. 558. AKP dönemi dış siyasetinin argümanlarının incelendiği, yer yer zımnen ve sarih olarak meşrulaştırıldığı başka bir kapsamlı araştırma için: http://www.bilgidergi.com/uploads/AKPvedispolitika.pdf. Davutoğlu'nun kullandığı bazı kavramların İngilizce karşılığı bu çalışma baz alınarak kullanılmıştır.

şıdığı *misyonları* görememesinden kaynaklı, bu derinlik AKP dönemine kadar yeteri kadar kavranılamamıştı. Stratejik Derinlik çevresinde çizilen siyasetin doğal tamamlayıcı kavramı, "Merkez Ülke"dir (*Center State*)[12]. Resmi ideoloji tedrisatında mütemadiyen tekrarlanan, Türkiye'nin kıtalararası hammadde, mamul vd. ticarete tanıdığı imkânı, kültürel bağların sağlanması ile pekiştiren "Köprü Ülke" kavramına eleştiri olarak çıkan "Merkez Ülke" kavramı, "kendi bağımsız varlığı olan bir aktör" olarak "hareketsiz" bir Türkiye'den söz edilemeyeceğini, Soğuk Savaş sonrası uluslararası sistemdeki düzenlemeye göre yeniden yapılanan bir Türkiye/dış siyasetini imler. Kısacası, jeo-politik, jeo-ekonomik, jeo-kültürel açılardan Doğu ile Batı arasında bir "aktarım nesnesi" kimliğinden sıyrılmış, kurucu, söz alan ve düzen kurucu bir ülkedir, "Merkez Ülke". Davutoğlu sonrası dış siyasetin parametrelerinden "Stratejik Derinlik" ve "Merkez Ülke" gibi kavramlar, görüleceği üzere hâkim rejimin tarih okumasında gerçekleştirilen "kısmi" yapısökümün sonuçlarındandır. Bu işlem sonrasında kendi tarihsel perspektiflerine uygun bir argüman ve siyasal gelişim izleği takip edilmeye başlanmıştır. "Kısmi" ifadesini kullanma sebebimiz, realist uluslararası ilişkiler varyantındaki biricik ülke ve ülkelerarası çıplak davranış kalıpları üzerinden bir tarihsel okuma yapılmasının sürdürülmesiyle ilişkilidir.

Davutoğlu, başka bir kavramında bu izleği beslemeye devam eder: "Düzen Kurucu Aktör" (*Order-Building Actor*).[13] Dış siyasetin asli unsuru olan hükümetin, yani AKP'nin siyasal stratejisi olarak belirlenmiş bu kavram, daha önce ifade ettiğimiz rol-model olma vasfının detaylandırılışını içermektedir. Buna göre Türkiye'nin devletler arası ilişkiler ve ulusötesi kurumlarda aktif bir şekilde rol alması öngörülmekte, bu durum ihtiyaç olarak temellendirilmekte, bu ihtiyaca uygun rol-kimlik ikiliği tasarlanmaktadır. Daha önceki Soğuk Savaş temalarına dayalı kavramlarda olduğu gibi burada da Soğuk Savaş sonrası küresel ölçekte kurulmaya çalışılan "yeni uluslararası düzen"in inşasında "güçlü bir aktör olarak" Türkiye'nin altı çizilmektedir.[14] Türkiye, bu

[12] Ahmet Davutoğlu, "Türkiye Merkez Ülke Olmalı", *Radikal*, 26 Şubat 2004.

[13] Ahmet Davutoğlu, "Turkey's Zero-Problems Foreign Policy", *Foreign Policy*, 20 Mayıs 2010.

[14] "Etkin ve aktif bir dış politika ile dış politika açımızı 360 dereceye çıkardık. Türkiye'nin kendi çevresiyle olduğu kadar Afrika, Güney Amerika, Pasifik ve Karayipler ile de ilişkilerini üst düzeye çıkardık." http://www.akparti.org.tr/site/icraat/28460/dis-politika-acimizi-360-dere-

kavrama göre "ikincil", "sonradan dâhil olan" bir aktör değil, yeni düzenin kurulmasında ve planlanmasında fikirlerine başvurulan bir aktör olacaktır. Tarihsel gerçeklikten/küresel ölçekli üretim ilişkilerine dayalı tahlillerden uzak bu kavram, "ussal olanın gerçek olduğu" diskuruna dayalı şekilde, Türkiye'nin tarihsel derinliğini, yönetimsel deneyimlerini ve jeo-vasıflı özelliklerini oyun kurucu ülke olma açısından yeterli görmektedir. Yeni uluslararası düzenin kuruluşunda Türkiye'nin gerek Batı gerekse Doğu ülkeleri ile kuracağı diplomatik özgün dilin "önleyici barış diplomasisi"ni geliştireceği, küresel ve bölgesel "barış" beklentilerini arttıracağı öngörülmekte, Türkiye'nin proaktivizm dâhilinde "takip eden" konumundan sıyrılması için bölgesel ve küresel düzlemde etkin olan uluslararası örgütlere katılması önerilmektedir. Bu kavramın doğal tamamlayıcısı ise diplomasi türevlerine ait diğer kavramlardır: "Önleyici Diplomasi" (*Preemptive Diplomacy*) ve "Mekik Diplomasisi" (*Shuttle Diplomacy*).

"Önleyici Diplomasi", uluslararası ilişkilerde çatışma içindeki aktörlerin hem birbirileri arasındaki, hem de diğer ülkelerle sürdürdükleri ilişkileri askeri müdahalelere gerek olmaksızın, diplomatik ve bürokratik düzeylerde, meşru kanallar aracılığıyla sonlandırma anlamına gelmektedir. "Önleyici Diplomasi" kriz çıkmadan, emarelerinin takip edilmesiyle erken müdahale anlamına gelmektedir.[15] "Mekik Diplomasisi" ise, önleyici diplomasinin işe yaramadığı dönemlerde, krizin başladığı ve derinleştiği konjonktürde taraflar arasındaki irtibatın sıcak tutulması, uluslararası kurumların sürece katılması anlamında kullanılmaktadır. Davutoğlu'nun bu iki diplomasi tipini, "Düzen Kurucu Aktör" olarak Türkiye'nin dış siyasetinde kökleştirme çabaları, siyasetin bilinçdışını açığa çıkarmaktadır. Dikkat edileceği üzere şimdiye dek sıraladığımız kavramlar, belirli bir epistemolojik zeminden yükselmekte, iyimser öndoğrulara dayanmaktadır. Türkiye'nin konumunun mevcut uluslararası ekonomik ve siyasi ilişkilerden etkilenme derecesini sadece fiziki coğrafya unsurlarına hapsederek, ya da geçmişteki yönetimsel deneyimlerin herhangi bir

ceye-cikardik.

[15] "Önleyici diplomasi, Birleşmiş Milletler'de yıllardır mevcut olan bir fikir. Yakın zamanda, Genel Sekreter Ban Ki-moon'un gayretleri ve üye ülkelerin desteğiyle, Birleşmiş Milletler'in önleyici diplomasi mekanizması geliştirildi ve genişletildi." http://www.undp.org.tr/Gozlem2.aspx?WebSayfaNo=3866.

deformasyona uğramadan AKP ile tekrar beden bulduğuna dayanarak; daha da önemlisi töreselliği çağdaş kapitalizmin aktüel ilişki formlarının önüne koyarak pozitif ve dinamik dış siyaset tablosu oluşturulmak istenmektedir. Böylesi bir halet-i ruhiye diplerde yatan psikozlara işaret etmektedir.

İlk psikoz, siyasal bilinçdışının dış siyasetteki somutlaşması olan "Özgüvene Dayalı Dış Politika"dır (*Self Confident Foreign Policy*).[16] Adından anlaşılacağı üzere bu kavram, dış siyasette hareket alanı yakalamanın öncelikli adımını özgüvene dayandırmaktadır. Özgüvenin nedeni o ülkenin tarihsel arka planı ve coğrafi-yönetsel bakiyesidir. Burada da Davutoğlu tarafından verili bir fiziki ve beşeri değerlendirme yapıldıktan sonra, "Özgüvene Dayalı Dış Politika"nın düzeyleri sıralanır. Dışarıya dönük siyasette, stratejik düşünce teşkil edilmelidir. Uzun soluklu tarihsel arka plana sahip Türkiye, mekânsal açıdan yerleşik olmasından kaynaklanmış kimi diplomatik ihtilafları sona erdirebilecek, yakın coğrafyalardaki komşuları ile ortak temas noktaları yaratabileceği bir *siyasal zekâ* geliştirmelidir. İnisiyatif almaya dayalı bu model, klasik "güvenlik mülahazalarından" arındırılmalıdır. Etkin siyasetin ve önderliğin anahtarı olan "çözüm sağlayan ülke" olarak Türkiye, dışarıda güvende olabilmek için içeriyi/içeridekileri düzenlemelidir. Davutoğlu'nun argümanlarında -dış siyasette *toplumsal dinamiklere* uygun hareket etmek koşulu ile- bu durum, dış siyaseti devletin bürokratik yapısından gündelik siyasetin düzeyine indirmek ve dışarıdaki gibi içeride de "özgüven" oluşturmayı başarmak şeklinde görülebilir. Belirtmek gerekir ki, "toplumsal dinamikler" ile kastedilen üretim ilişkilerinin maddi tezahürleri değil, formel düzeydeki siyasete katılma türleri ve sonuçlarıdır. Bu eksiklik hissedilmiş olacağından dış siyasette ekonomik kerteye dair bir öngörü eklenmiştir:

> Bir ülkenin "kendisine, tarihine güvenmeyen herhangi tarihi bir rol üstlenmesi mümkün değildir. Bir tarafla dış politika müzakeresine başladığınızda eğer o tarafı belirleyen, kendinizi de o talepleri karşılayan taraf kabul ederek masaya oturuyorsanız ne karar alınırsa alınsın ya kaybetmiş olarak ya da onursuz olarak o masadan kalkarsınız. Eşitler arası müzakere olmalı. Türkiye bu özgüveni yakaladı.[17]

[16] Davutoğlu, *Stratejik Derinlik*, s. 17-29; Ahmet Davutoğlu, "Principles of Turkish Foreign Policy", (Washington, Mayflower Hotel'de yaptığı konuşma) SETA Foundation's Washington D.C. Branch, 8 Aralık 2009.

[17] "Davutoğlu'nun istediği yeni anayasa", http://www.haber7.com/hukuk/haber/744096-davu-

Psikozun diğer öğesi, (medeniyetsel) "Ben-İdrakidir" (*Self-Perception*).[18] Davutoğlu'nun (kendisi böyle adlandırmasa bile) ontolojik bir zemin hedefleyerek inşa etmeye çalıştığı bu kavram, Benliğin oluşumunu tarihsellik ve mekânsallık dolayımlarıyla izah eder. Tarihsellik vurgusu, Davutoğlu'nun kullandığı kimi kavramların içeriğine benzer biçimde, hâkim rejim tarafından kitlelerin algısını şekillendirme süreçlerine getirilen itirazları barındırır. Bu bağlamda Soğuk Savaş dönemi dış siyaset, Türkiye'yi salt "dar fiziki coğrafya"ya endeksleyerek olumsuz düşünme tarzları oluşturduğundan, Türkiye pek çok tarihi fırsatı kaçırmıştır. İhtiyaç, yeni bir anlayışın yerleştirilmesidir. *Stratejik Derinlik* kitabında sıkça rastladığımız, "medeniyetsel süreklilikler" ve "dönüşümler"e dair çözümlemelerde analitik bir birim olarak sunulan "Ben-İdraki", tarihi maddeci bakış açısından uzak biçimde, "varlık bilinci ile uyumlu olarak geliştirilen mekân-zaman algılama biçimleri"ne referans vermektedir. Davutoğlu'na göre, Ben-İdrakine yol açan unsur "kurumsal ve formel alan değil, bir bireyin varlık sorunsalını anlamlı bir çerçeveye oturtan dünya görüşüdür". Kısacası, kişinin ampirik-Benliğine ilintilenmiş/ona yön veren bir ideanın kendisidir. Bu idea, Cumhuriyetin uzamzamanını sıçrayarak atlayan, emperyal döneme ilişkin *Weltgeist*'ın belirişini içermektedir. Ben-İdrakinin doğal tamamlayıcı kavramı, "Tarihsel Mirastır" (*Historical Legacy*): Türkiye'nin içinde bulunduğu jeopolitik ve jeo-ekonomik nüfuz alanı ile birlikte stratejik derinliğini imkânlı kılan düşünsel birimdir. "Osmanlı mirası"

toglunun-istedigi-yeni-anayasa.

[18] Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, Lanham: University Press of America, 1993; Davutoğlu, *Stratejik Derinlik*, s. 97.

ve "tarihsel derinlik" gibi kavramlarla yakın anlamlı sayılabilecek "tarihsel miras" kavramı, *Stratejik Derinlik* kitabında, Osmanlı'nın nüfuz alanı/"tarihsel-mekânsal bakiyesi" ekseninde Ortadoğu, Balkanlar, Orta Asya, Afrika ile Türkiye arasında kültürel-tarihsel bağlar kurmanın önemini çağrıştırır. Ben-İdrakinin proaktivizme uygun düzenlenmesinde, tarihsel miras vurgusu en başından doğru olarak kitlelere anlatılmalı ve toplumun siyasal bilinçdışı buna göre yapılandırılmalıdır.

Ne var ki her iki psikoz, daha doğrusu Türkiye dış siyaseti için imal edilmiş psikolojik ve felsefi zemin, teoride ve pratikte çelişkilerle maluldür. Öncelikle, uluslararası siyasetin ekonomi politiğinin dinamosu olan karşılıklı ticari anlaşmalar, pazar yarışları, ulusötesi kurumlar aracılığıyla finans-kapitalin hareketliğini kusursuzlaştırmak, sermayenin küresel döngüsü karşısında zaman-mekânsal dikenleri temizlemek başlıklarında yer alan maddilik, dış siyasetin masabaşı fiktifliğinde hem teorik hem de pratik olarak ıskartaya çıkarılmaktadır. Dünyadaki önemli kapitalist devletlerin pazar ve yerel sermaye fraksiyonlarının kâr marjlarını arttırma yarışında sergilediği tutumlar, çoğu zaman özgüven faktörüne yol açan arkaik salt jeo-stratejik hesaplamanın tek başına yeterli olmadığını, tarihsel büyüklükten ziyade güncel likidite hacminin ve kapitalist devletlerin zor gücünün kapasitesinin önemli olduğunu göstermektedir. Özgüven, "tarihsel-mekânsal bakiye"nin ulus devlet ölçeğinde makro-ekonomik parametrelerin değerlerine göre önem kazanmakta ve uluslararası siyasette aktör olmanın yolunu açmaktadır. Bu durumu ispatlayan, son yıllardaki en açık diplomatik kriz olan Mavi Marmara Baskı-

[31 Mayıs 2010'da Gazze'ye giden gemideki kişilerin İsrail askerlerince açılan ateş sonrası öldürülmesi, Türkiye-İsrail ilişkilerini gerginleştirmiştir. AKP, bu süreci uluslararası siyasette açık bir taraflaştırmaya dönüştürürken, Türkiye, yine İsrail'le ticari ilişkileri kesmemiş, konuyu siyasal açıdan kriz emaresi olarak özgüvene dayalı dış siyaset nesnesi olarak görmüş ve uluslararası hukuk alanına taşımıştır. Ancak özgüvene dayalı dış siyaset, küresel güçlerin tarihsel bakiyeden ziyade ekonomik bakiyesi kuvvetli İsrail yanında taraf olmasına engel olamamıştır.

nı'dır. 31 Mayıs 2010'da Gazze'ye giden gemideki kişilerin İsrail askerlerince açılan ateş sonrası öldürülmesi, Türkiye-İsrail ilişkilerini gerginleştirmiştir. AKP, bu süreci uluslararası siyasette açık bir taraflaştırmaya dönüştürürken, Türkiye, yine İsrail'le ticari ilişkileri kesmemiş, konuyu siyasal açıdan kriz emaresi olarak özgüvene dayalı dış siyaset nesnesi olarak görmüş ve uluslararası hukuk alanına taşımıştır. Ancak özgüvene dayalı dış siyaset, küresel güçlerin tarihsel bakiyeden ziyade ekonomik bakiyesi kuvvetli İsrail yanında taraf olmasına engel olamamıştır.[19]

Ben-İdraki kavramı, öte yandan, dış siyaset dolayımıyla bir özne tanımlamasıdır. Ancak bu özne, klasik siyaset ontolojisindeki -aşina olunan- etken/eyleyen özne değildir. Bilakis, proaktivizmin mantığına uyum sağlayacak, güdülendirilmiş, hepsinden önemlisi bölünmüş bir öznedir. Burada Slavoj Žižek'in Lacan'dan hareketle yaptığı özne tanımı akıllara gelebilir[20]. Hümanizmanın "Ben"ci, monolitik öznesi yerine burada imgesel ve simgesel alanlarda bölünmüş bir özne vardır. Lacan'da hümanizmaya tekabül eden "Ben" kavramı imgeselde olduğundan ötürü, söz konusu monolitik yapı yanılsamalara yol açabilir. Simgesel düzeyde ise özne konuşur ama konuştuğu uzamı ve çeperlerini kendisi düzenleyemez - hazır bulur. Öznenin simgesel düzeydeki konuşması, o düzeyin yasalarına tabidir.[21] Davutoğlu'nun Ben-İdrakinde, Lacan'ın simgesel düzeydeki öznesine uygun, *choix forcé* (zorla seçim) noktasının özneyi içine çektiği bir uğrak söz konusudur. Proaktivizmin temel yapıtaşlarından birisi olan "tarihi misyonu" taşıma sorumluluğu kaçınılmazdır ve özne zaten kendisine verilmiş olanı seçmek durumundadır. Burada Žižek'in belirttiği gibi "özneye çoktan seçimini yapmış" muamelesi edilir; bu tip bir siyasal-ideolojik kavrayışta seçim yapabileceğini düşünen özne psikotik öznedir.[22]

---

[19] "Birincisi Türk halkı ve hükümetinden özür dilenmesi, ikincisi saldırıda ölenlerin ailelerine tazminat ödenmesi, üçüncüsü ise Gazze'ye uygulanan kanun dışı ve insani olmayan ablukanın kaldırılması. Ancak bazıları bizim sözümüzü ciddiye almadılar. İsrail kendini kanun üstü görüyor ve işlediği suçlardan yargılanamayacağını düşünüyor." http://www.aktifhaber.com/erdogandan-palmer-raporu-yorumu-491551h.htm ; http://www.mfa.gov.tr/turkiye-israil-siyasi-iliskileri.tr.mfa.

[20] Slavoj Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2011, s. 193-201, 250.

[21] A.g.e., s. 170-172.

[22] A.g.e., s. 180.

Ben-İdrakine sahip öznenin dış siyasetteki (zorunlu) beklentisi, günümüzün diplomatik diline uygun bölgede hükümdarlığını tekrar ilan edecek bir devletin tarihsel özlemidir. AKP dış siyasetinin üzerinde yükseldiği tarihsel özlem, yeni-Osmanlıcılık olarak yorumlanabilir. İlk başta kulağa afaki gelen bu kavram, dış siyasetin psikotik hammaddesinin Kemalist *status quo* evresi olduğunu, bu milletin aslında bir (*status quo*) *ante*'ye de sahip olduğunu çağrıştırır[23]. Yani AKP, Osmanlı'dan sonra yabancılaşma evresinin katılaşması olarak Kemalist kurucu iktidardan bir önceki siyasal-ideolojik kompozisyonunu önermekte/olumlamaktadır. Bu bakımdan AKP'nin dış siyasetindeki içeriğe doğru seslenişi, tasarlanan her öznenin söz konusu özlemine, yani siyasal-tarihi arzusuna karşılık gelir. Bu arzu, nesnesinin belirsizliği nedeniyle siyasetin gidişatını sonlandırmayacak olandır. Diplomatik bir açılım, uluslararası hukukta bir kazanım, yine Davutoğlu'nun kavramlarından birisi olan Türkiye'nin "Akil Ülke" (*Wise Country*)[24] oluşu vd. bu sürecin kümülatif yapısını ispatlamaktadır. Çünkü Davutoğlu'nun ve *trasformizmo* süreci sonunda AKP'ye eklemlenmiş entelijansiyanın beslemeye çalıştığı dış siyasetin stratejisi, tüm dünyada bir barışın tesisini hedeflemektedir. Tüm devletlerin sulh anlayışına göre yeniden şekillendirdiği evrensel barışa giden yoldaki kurumsal/kuramsal inşalar, devletlerin kapitalist özelliklerini bir kenara koyduğumuzda, teritoryal mantıklarının bir getirisidir. Kimi zaman teritoryal mantık, kapitalist mantığın önüne geçerek verili bir devlete, devlet olma özelliğini hatırlatmakta ve bu da o devleti sulhun dışına itmektedir. Çünkü hâkim ideoloji

[23] Politik bir felsefe olarak muhafazakârlığın kendisini Fransız Devrimi'ne ve sonuçlarına "reaksiyon" göstererek terbiye etmesi, zorunlu olarak "reaksiyoner" olmasını gerektirmez. Ancak Bonald, monarşinin, soyluluğun ve uyrukların olmadığı bir toplumsal düzeni baştan reddederek *status quo ante* çağrısı yapar. Bu çağrı "gelenekselci, monarşist, (...); devrim-sonrası Avrupa'da yeni ve yaşayan her şeye düşmandır", Ahmet Çiğdem, *Taşra Epiği*, İstanbul: Birikim, 2001, s. 48-49.

Status quo Türkçe'deki statüko sözcüğüne denk düşmektedir. *Status quo ante* ise statüko öncesi durum anlamına gelmektedir. Tarihsel bağlamı içerisinde kavram, siyasetin yapısal koşullarının değişimi karşısında özne/faillerin eski durumu çağırmaları anlamına gelmektedir. Bu çağırma süreci, yapısal koşulların tümünü ilgilendirebileceği gibi tek tek seçimler de söz konusu olabilir.

[24] Ocak 2011'de Ankara'da yapılan "3. Büyükelçiler Toplantısı"nda Davutoğlu tarafından yapılan bu tanımlama, "küresel olaylarda sözü dinlenen, olayları önceden gören, o olaylara tedbir oluşturan, o olaylar için alternatif çözümler üreten" ülke modeli tanımlamaktadır. "Davutoğlu Doktrini Türkiye'yi Akil Ülke Yapıyor...", http://www.usakgundem.com/yazar/1911/davuto%C4%9Flu-doktrini-t%C3%BCrkiye%E2%80%99yi-akil-%C3%BClke-yap%C4%B1yor%E2%80%A6.html.

olarak realist ilişki varyantı içerisinde konumlanan devletler, kendilerini *Machtstaat* değil, *Rechtstaat* olarak görürler[25] ve zor kapasitelerini kullanmaktan çekinmeyebilirler.

Başka bir eleştiri noktası, Turgut Özal zamanında siyasi gündeme alınan Osmanlı'nın coğrafi sınırlarına geri erişim arzusudur. Davutoğlu tarafından yorumlanan bu arzu, açıktan dış siyasetin nesnesi olarak iç siyaset ile senkronize edilmektedir. Ancak dilsel kurguda Davutoğlu temkinli davranarak yeni-Osmanlıcılık ifadesini, ismini zikrettiğimiz diğer kavramların gerisinde konumlandırmayı tercih etmiştir.[26] Davutoğlu'nun tercihine yol açan, bu kavramın alt-emperyal arzulara doğrudan göndermede bulunması ve medeniyetsel jeopolitik çerçevesinde komşularla sıfır sorun siyasetine ket vurma endişesidir. "Medeniyetsel Jeopolitik" (*Civilizational Geopolitics*)[27] kavramı, açık bir tanımlama ile kapitalist devletler arası ilişkilerin "dostane ilişkilere" kavuşturulmuş halidir; ekonomik ve ideolojik çıplaklığın üzerine kültür ve medeniyet gibi bir uzlaşı teması etrafında örülmeyi kolaylaştıracak başka öğeler eklenmiştir. Bu kavram, özcü unsurlarını ise Türk-İslam dilemmasının kimliksel düzleminden almaktadır. Söz konusu tipolojiye uygun ulus devlet-biçimi hareketlilik, "Komşularla Sıfır Problem" (*Zero-Problem with Neighbours*)[28] anlayışına uygun gerçekleştirilebilir. "Düzen Kurucu Aktör" kavramıyla beraber düşünülmesi gereken kavram, varolan yahut olması muhtemel ülkelerarası anlaşmazlıkların sonlandırılmasına, sözü dinlenen aktör olarak Türkiye'nin hinterlandında siyasal ve ekonomik ahengi yakalamasına, (ideolojik-kültürel-ekonomik-siyasi) istikrarı sağlamasına işaret etmektedir.

Suriye ile yaşanan durum, dış siyaset için düşünülen ile gerçekte olan

[25] Faruk Yalvaç, "Hegel, Dünya Tarihi ve Özgürlük Mücadelesi Olarak Uluslararası İlişkiler", http://www.academia.edu/1541130/Hegel_Dunya_Tarihi_ve_Ozgurluk_Mucadelesi_Olarak_Uluslararasi_Iliskiler.

[26] "Ben bir defa bile böyle bir tanım yapmadım. Bunu benimsemiyoruz da", http://www.sabah.com.tr/Siyaset/2009/12/04/yeni_osmanlilar_sozu_iyi_niyetli_degil.

[27] Davutoğlu, *Stratejik Derinlik*, s. 66-70, 100.

[28] "AK Parti iktidarından önce ülkemizin dış politikası 'dört tarafı düşmanlarla dolu bir ülke' temelinde yürütülürken, bu psikoloji ve imajı 'komşularla sıfır problem' politikasına dönüştürdük. Çözülmez sanılan problemleri çözdük, kurulmaz denilen dostlukları yeniden inşa ettik. Türkiye'nin üç tarafı denizlerle, dört tarafı düşmanlarla çevrilidir paranoyasından ülkeyi kurtararak 'düşmanlarımız var' yerine 'komşularımız var' söylemini esas aldık", http://www.akparti.org.tr/site/icraat/215/komsularla-sifir-problem.

arasındaki makasın kapanmayacak şekilde açıldığının; tüm stratejik hesaplamaların ve önvarsayımların/önkabullerin/öngörülerin çürümeye başladığının ispatıdır. Suriye hükümetiyle girilen *düşük yoğunluklu savaş*, doğrudan Suriye hükümetine karşı ayaklanan fundamentalist İslamcı örgütlerin lojistik ve tıbbi desteğinin Türkiye tarafından sağlanması, "sıfır sorun politikası"nın iflasının son ve en önemli göstergesidir.[29] Her ne kadar Türkiye halklarına, dördüncü kuvvet diye adlandırılan medya aracılığıyla ideolojik bombardıman gerçekleştirilse de, toplumsal rızanın bütünlüklü olarak sağlanamaması, AKP'nin teritoryal çıkarları ikincil plana iterek, kapitalist çıkarlarla uyumlulaştırılmış siyasete yönelişine yol açmıştır. Bölgesel müdahale gücü olarak uzunca bir zamandır -özellikle askeri düzeyde[30]- kamu mimarisinin revizyona tabi tutulduğu Türkiye, barış yerine savaşın, uzlaşma yerine çatışmanın dezavantajlarını avantajlara çevirmek için dış siyasetinin rotasını kaydırmaktadır. Libya ve Suriye konusunda iki ülke liderleriyle sürdürülen ilişkilerin karakterinin yüz seksen derece dönüşü, Davutoğlu nezdinde, dış siyasetin uluslararası veçhesinin Hegelci realizminin bir sonucudur.

Hegelci kanaldan uluslararası ilişkiler yaklaşımının tipik özelliği, Hegel felsefesinin devlet temelli anlayışının devletler temelli hale getirilişidir. Daha doğrusu Hegel'in tin felsefesine adapte edilmiş uluslararası hukuk varyantıdır. Buna göre devlet, insan özgürlüğünün gelişmesinde ortaya çıkan toplumsal örgütlenmedir; özgürlüğün nesneleştiği, nesnel ahlaklılık alanıdır.[31] Hegel'e göre sivil toplum mensupları özgürlük derecelerini kendi meşreplerinden istedikleri kadar olumlasalar bile özgürlük, ancak devlet ile/devletle bütünleşildiği ölçüde gerçekleşebilecektir. Çünkü devlet somut özgürlüğün edimselliğidir.[32] Birey, özgürlük bilincinin nihai uğrağı olan, *bir idea olarak*

[29] "İngiliz gazetesi *Independent*, Suudi Arabistan ve Katar'ın Suriyeli muhaliflere Türkiye üzerinden 'silah yardımı yaptığını' bildiriyor." http://www.bbc.co.uk/turkce/haberler/2012/06/120613_independent_syria_turkey.shtml; "ABD'de Cumhuriyetçi Parti'nin başkan adayı Mitt Romney, açık açık Suriyeli muhaliflere Türkiye üzerinden silah göndermeyi teklif etti", http://www.posta.com.tr/dunya/HaberDetay/Suriyeli-muhaliflere-Turkiye-uzerinden-silah-vaadi-.htm?ArticleID=143457.

[30] Altay tank, Atak savaş helikopteri, Cirit füze, yerli yapım tam otomatik tüfek, Kirpi zırhlı taşıyıcı, Milgem savaş gemisi imalatı, Türkiye'nin yeni küresel düzenlemede üstlendiği role uygun gelişimidir. http://www.akparti.org.tr/site/icraat/224/kendi-savas-gemimizi-urettik.

[31] G. W. F. Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sezer, İstanbul: Kabalcı, 2003, s. 113-114.

[32] G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları,

*devlet*te, evrenseli kendi tini olarak tanır ve devlet dolayımıyla devletin uğruna çaba göstermek asıl ereğidir.[33] Bu durumun *Tinin Görüngübilimi*'nde ayrıntılı izahını, Hegel, çağdaş devletin ortaya çıkışını tinin kendi yabancılaşmasından kurtulmasıyla paralel bir anlatımla sunar.[34] Hegelci varyantta başka bir uğrak, sömürgeciliğin öncül tanımıdır. Sivil toplumun iç diyalektiğinin, sivil toplumu kendi dışına çıkmasına zorlaması, kendi dışında tüketiciler aramaya yöneltmesi, kendisinden geri halklar üzerinde geçim yolları aramaya yöneltmesi, yeni sömürgeler arayışını *a posteriori* gerekli kılar. Sivil toplum, sömürgeler kurmak suretiyle nüfusun bir kısmına yeni toprak üzerinde yeni aile ilkesine dönmek, kendisine de endüstri için yeni pazar sağlamak imkânı elde eder.[35] Hegel başlıca düşüncelerini temellendirirken, *Weltgeist*'a giden yolda *Volksgeist*'a çeşitli amaçlar yüklemeyi ihmal etmemiştir. Tine erişim sürecinde *Weltgeist*'ın verili zaman-mekândaki taşıyıcısı olan *Volksgeist*, özgürlük bilincine giden yolda savaştan geri de durmamalıdır. Hegelci kavrayışta devletler arası ilişkilerde yaşanan anlaşmazlık durumlarında, devletler özgür iradeleri ile bir anlaşma sağlayamaması durumunda savaşa başvurabilir:[36] Devlet aynı zamanda kendi kaderini fetih ile belirleyebilir.

1991, s. 203-204.

[33] A.g.e., s. 204.

[34] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1967, s. 295-298.

[35] Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 194. "Hegel'in metinlerindeki 'olgun sivil toplum' için dışarı açılma ve pazarları ele geçirmesi önermeleri emperyal ve kolonyal yüklü olduğu kadar mantıksal açıdan sıkıntılar barındırmaktaydı. Çünkü Hegel bu savlarını döneminde somut karineler olmaksızın ileri sürmüştü." David Harvey, *Umut Mekânları*, çev. Zeynep Gambetti, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s. 43.

[36] Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 264.

Şimdi bu görüşleri, hâkim uluslararası ilişkiler düşüncesinde şablonculuğa kaçmadan, sistematik biçimde uyarladığımızda, Davutoğlu öznelinde soyutlama ürünü kavramların, her birinin bir uğrağa tekabül ettiğini görürüz. Türkiye tarihsel bakiye ve miras kavramlarını karşılayan iç ve dış siyasal dinamiklere sahiptir ve Türkiye'nin akil ülke konumu, sadece kendisi değil, tarihsel ilişkiler içinde bulunduğu ülkeler için önemli bir kazanımdır.

TUSKON ve MÜSİAD'ın temsil ettiği sermaye fraksiyonlarının tikel eğilimlerini evrensel sermayenin çıkarlarına eklemlemeyle, kendi siyasal manevra kapasitesini arttıran AKP, sömürge tipi yayılmacı anlayışını ulusötesi hegemonik sınıfların çıkarlarıyla harmanlamıştır.

Türkiye'nin bölgedeki "model-ülke" kavramı, barış ilkesinin egemen olduğu ülkelerarası ilişkiler için işlevsellik sağlamaktadır. Öte yandan modern devletin yabancılaşması aşaması, daha önce ifade ettiğimiz Kemalist iktidarın, bu iktidarla kurulan kurumsal/kuramsal sistemin konsolidasyon süreçlerine yapılan itirazları barındırmaktadır. Tarihsel mirası taşımayarak ve Soğuk Savaş dönemi boyunca stratejik derinliği göremeyerek işlevsiz siyasete imza attığı söylenen Kemalizm, Osmanlı'nın tarihsel kazanımlarını boşa harcamış, bu aşamaya yabancılaşmıştır. Davutoğlu'na göre, AKP döneminde çizilen proaktivizm ve dinamik diplomasi, bu yabancılaşmayı tersine çevirebilecektir. TUSKON ve MÜSİAD'ın temsil ettiği sermaye fraksiyonlarının tikel eğilimlerini evrensel sermayenin çıkarlarına eklemlemeyle, kendi siyasal manevra kapasitesini arttıran AKP, sömürge tipi yayılmacı anlayışını ulusötesi hegemonik sınıfların çıkarlarıyla harmanlamıştır. "Kazan-kazan Stratejisi" (*Win-Win Strategy)* olarak tabir edilebilecek bu anlayış, ekonomik ve diplomatik -doğrudan- çıkarların hesaplanarak her iki tarafın kazanması esasına dayandırılmaktadır. AKP, küresel güçler için yakın coğrafyalarda ideolojik-siyasi düzeyden sağladığı avantajı, uluslararası ekonomik çıkar kümelenmeleri için (inşaat, tekstil, madencilik anlaşmaları gibi) finansal destekleyici birimlerle-süreçlerle güçlendirmektedir. Bölge ülkeleri arasında ekonomik temelli yoğun işbirliği, bölgede sürdürülebilir barışın inşa edilmesi ve bölgesel istikrarın sağlanmasının temel koşullarından biri olarak görülen "ekonomik karşılıklı-bağımlılık",

Medeniyetler Jeopolitiği kavramının *alter-ego*su, işleticisidir.[37] Şu ana kadar Davutoğlu lügatçesinden saydığımız tüm kavramlar, ekonomik düzlemdeki sermaye birikim süreçlerini koşullamaktadır. Son olarak Davutoğlu'nun kurmaya çalıştığı dış siyasette iflas edilen başka bir nokta, savaş olgusudur. AKP, yalıtık dış siyasetinde barış öğesini *olumsal-zorunlu* terk etmiştir. Hegel'in *Volksgeist*'ı için savaş neyse, bir kapitalist devlet için savaş, bu sefer tine değil, sermayenin realize olabileceği çok sayıda pazara, ulus-devlet ölçeğine müdahale edebilmenin yöntemidir. Tartışmalı olan, kimi okumalarda sadece Gramsci'nin pasif devrimi üzerinden değerlendirilmesi tercih edilen, bize göre ise 2001 krizi sonrası neoliberal hegemonya projesinde toplumsal güç ilişkilerinin çok-yönlü yükleniciliğini üstlendiği için biricik failliğe (!) yükselen AKP, kuluçka evresinden itibaren ekonomik bağımlılık ilişkileri çerçevesinde somutlaşması nedeniyle kapitalizmin kaçınılmazlığı olan savaş süreçlerinin doğmasında/doğurtulmasında yerini alacaktır. Libya'dan itibaren Suriye'ye dair ufuk taraması yapıldığında Türkiye'nin NATO üstlerini kullandırmayla başlayan serüveninin, emperyalizmin taşeronluğunun ispatı sayılabilecek Patriot füzelerini konuşlandırmasıyla tescillenmiştir. Davutoğlu'nun gerek *Stratejik Derinlik* kitabında gerekse konuşmalarında ortaya koyduğu sıfır sorunlu politika, sermaye güdümlü siyasalar açısından "sıfır sorunlu" iken, bölge halkları açısından sadece sorun anlamına gelmektedir.

[37] Ahmet Davutoğlu, "Turkish Foreign Policy and the EU in 2010", *Turkish Policy Quarterly*, Volume: 8, Number: 3, 2010, s. 11-17.

KOPYA KAHRAMANLAR ÇAĞI VE BİRKAÇ ÖRNEK ÜZERİNE

BORA ERDAĞI*

Kullandığımız yöntemlerin bir büyük sakıncası var. Kabul etmek gerek. Yalancı da olsa, pehlivan, kahraman yaratıyoruz. Kendi pehlivanlarımız, kahramanlarımızla bakışım içinde. Bir aynada görünüyormuş gibi, ama bizimkilerin tersi... Örnekten çok, ters imgeler yaratıyoruz karşımızda. Hangi ayna kendimizi gösterecektir bize? Sürekli bir yürüyüş içinde gibiyiz, bir lunaparkın eciş bücüş görüntü veren aynaları arasında.

Bilge Karasu[1]

Peçorin'in Kahramanlığını Düşünmek- Lermontov yaklaşık 170 yıl önce, 27 yaşındayken *Çağımızın Bir Kahramanı*'nı yazdı. Gerçekten de çağının bir kahramanının maceralarını anlattı. Maceralarına tanıklık edilen bu kahraman Peçorin'di. Peçorin rahatsızlık verecek derecede akılda kalıcı biriydi. Hatta bu akılda kalıcılık o kadar can sıkıcıydı ki, toplumsal travmaya yol açan modern kahramanlık ideolojileri içinde önemli bir doruğa işaret eder oldu. Kahramanlık ideolojileri her ne kadar kahramanları biricikleştirme eğilimi taşısa da Peçorin, paradoksal biçimde çağının *sıradanlığını* ve *genelliğini* temsil etti. Bu da tuhaf şekilde onu kahramanlar arasında bir başka doruğa taşıdı. Bu makalede geleneksel ve modern yazında kahraman nitelemelerinin nasıl ayrıştığına bakılacak ve Peçorin aracılığıyla kopya kahramanların güncel görünümleri birkaç örnek üzerinden tanınmaya çalışılacaktır.

* Kocaeli Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Arş. Gör. Dr.

[1] Bilge Karasu, *Gece*, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, 51. Parça.

Lermontov Peçorin'i yaratırken onun kim olduğunun farkındaydı ve bunu bile isteye yarattığını ifade ediyordu: "Peçorin yalnız değildir ve bu yüzden de olduğu gibi kabul edilmek zorundadır". Çünkü "*Çağımızın Bir Kahramanı* gerçek bir portredir, ama tek kişinin portresi değil; kuşağımızın gittikçe gelişen kusurlarından yaratılmış bir portre".[2]

Lermontov'un Peçorin hakkında yaptığı bu açıklama bazı soruların peşinen sorulmasına yol açar: Peçorin'i kusurları içinde kahraman kılan nedir ya da çağın kusurlardan oluşan kahraman nasıl bir kahramandır? Kahramanlar kusursuz değil miydi ya da onların kusurları kusursuz bir dünyayı anlamaya olanak vermiyor muydu? Lermontov'un *sıradanlığı* ve *genelliği* şimdi nasıl olur da kahramanlığın koşuluna dönüşür? O zaman kahramanın somut birey olarak varlığı ne anlam taşır, tersten soracak olursak, kahramanlar yığını içinde kahramana, Peçorin'e nasıl kahraman denir? O nadirliğin değil, sıradanlığın içinde olsa olsa bir prototip, bir figür, bir aracı olarak var olmaz mı? Yani mekanik bir düzenin aracı haline dönen biri nasıl kahraman olur? Bütün bunlar cevaplanmadan Peçorin'i nasıl olur da bir kahraman olarak ilan ederiz? Oysa kahramanı herhangi bir karakterden ayıran onun her anlamda *agonik* erdemleri değil midir? Peki üstün niteliklerden arınan biri, sırf marjinal eğilimler taşıdığı için neden hasta ya da başka bir şey değil de kahraman olur?..

Aklımıza üşüşen sorulara ara verip, bu noktada biraz durmak iyi olacak gibi. Bir yandan soluklanırken bir yandan da Peçorin'i kendi ifadeleriyle yakından tanımaya çalışalım:

> Kasketini kaptı, koşarcasına çıkıp gitti. Bir süre sonra ben de yoldayım. Sokaklar karanlık ve boştu. Balo salonunun ya da meyhanenin (istediğiniz gibi söyleyebilirsiniz) çevresinde yoğun bir kalabalık vardı, pencereler ışıl ışıldı. Askeri bandonun çaldığı parçaları akşam rüzgarı bana kadar ulaştırıyordu. Yavaş adımlarla ilerliyordum, içimde büyük bir keder vardı. "Acaba, benim bütün görevim yeryüzündeki insanların mutluluğunu yıkmak mıdır?" diye düşünüyordum. Doğduğum ve kımıldadığım günden bu yana kaderim, her zaman başkalarının mutluluklarını sona erdirmeye yönelmişti... Sanki ben olmadan ne biri ölebilir, ne de aklını oynatabilir. Ben son perdenin vazgeçilmez kişilerindenim. İstemiyerek

[2] M. Y. Lermontov, *Çağımızın Bir Kahramanı*, çev. Nedim Önal, İstanbul: Varlık Yayınları, 1970, s. 6.

> celladın ya da hainlerin rolünü oynuyordum. Kaderim bunda ne gibi bir amaç güdebilirdi? Belki de ben, kaderin ellerinde, *bayağı kişiler trajedisi*, ya da aile romanları yazarlarına veya örneğin "okunacak kitaplar"ın patronuna çalışma arkadaşı olarak görevlendirilmiş olmayayım? Hiç bir şey bilinmez ki...[3]

Peçorin'in kendisini, üst pasajda ifade ettiği gibi "bayağı kişiler trajedisi"nin bir parçası olarak görmesi en başta trajedinin ölümünü ilan etmiş olan büyük bir filozof ve eleştirmenler geleneğine karşıttır. Çünkü trajedinin ölümünü ilan eden edebiyat tarihçileri moderniteyi bu ölümün sorumlusu olarak görürler. Oysa *Çağımızın Bir Kahramanı* bu ölümden çok sonraları yazılmıştır. O halde Lermontov ve Peçorin, kahramanlığın ne olduğu konusunda en azından "bayağı kişiler trajedisi" bağlamında uzlaşıyor ve ne dediklerini iyi biliyor olmalılar.

Geleneksel Kahramanın Ölümü- Bu noktada bazı açıklamalara ihtiyaç var. Çağımızın Bir Kahramanı'ndan bir süre uzaklaşmak yerinde olacak. George Steiner trajedinin Tanrının gölgesine ihtiyaç duyduğunu düşünür, bu yüzden Tanrının gölgesinin yittiği 17. yüzyıldan bu yana hem "tragedyanın ölümü"nü ilan etmekten çekinmez hem de mutlaka trajedinin varlığından söz edeceksek formunun değişmiş olabileceğini ifade eder. Fakat Steiner'ı teselli eden karar, "tragedyanının ölümü"dür.[4]

Farklı bir bağlamda, özellikle de epik bağlamında, Joseph Campbell ilk çağlardan günümüze değin kahramanların söylenceler ve anlatıcılar aracılığıyla izini sürer. Kahraman türleri ile nitelikleri arasındaki organik bağları bu izler sayesinde belirginleştirir. Onun da vardığı sonuç: "Kahramanın sonsuz yolculuğu"nun modernite açısından sonlanmış olduğudur. Campbell'e göre Frederich Nietzsche'nin "Tanrı öldü" çığlığı büyük bir hakikate işaret eder. Çünkü Tanrı ölmeseydi, toplum ve onu birarada yaşatan kadim inançlar yaşamayı sürdürürdü. Nitekim modern toplum, bireyin kendi aklına güvenmesi gerektiğini telkin ederek çoğu kere bireyi toplumun önüne koyar. Bu durumda toplum giderek gözden düşer ve kendi kendini yok eder. Ka-

[3] A.g.e., s. 142-43 (italikler bana ait -B.E.).

[4] George Steiner, *Tragedyanın Ölümü*, çev. Burç İdem Dinçel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, s. 267.

dim gelenek açısından kahramanlığın zorunlu gerekliliği olan toplum ortadan kalktıkça kahramanlık da ortadan kalkmış olur. Campbell'e göre "Geçmişin büyüsü, geleneğin bağları, kesin ve güçlü darbelerle parçalanmıştır. Mitin düş ağı dağıldı; zihin tam uyanmış bilince açıldı; ve modern insan, bir kelebeğin kozasından ya da güneşin gece ananın rahminden şafakta çıkması gibi kadim aldırışsızlıktan çıktı".[5] Böylece modern toplumlarda, kadim toplumlardan iz kalmadıkça kahramanlık ideolojisi de değişmek zorunda kalır.

W. H. D. Rouse da Steiner ve Campbell'in iddialarını aynı bağlamlar içinde yeniden düşünür. Rouse'a göre Antik Yunan dünyasında olup biteni anlamak için *Tanrıların*, *Kahramanların* ve *İnsanların* kurdukları ilişkilerin bütünlüğünü öncelikle kavramak gerekir. Örneğin Tanrılar ile insanlar arasındaki savaştan önce, Tanrılar insanları ziyaret etmekteydi, insanların kendilerine sundukları kurbanlıkları ve bağlılık yeminlerini kabul etmekteydiler. Hatta insanların arasında kendi isteklerine en uygun olanla birlikte olurlardı, onlardan çocuklar dünyaya getirirlerdi. Kahramanlar işte bu birlikteliklerin meyvesi olan yarı insan yarı Tanrılardır. Örneğin Herakles hem bu özellikleri taşıdığı için hem de en üstün yaratılışlı olduğu için; kahramanlığından en çok söz edilmeye değer olandır.[6]

Kısaca Steiner, Campbell ve Rouse gibi birçok düşünür açısından kahramanlık ideolojisinin oluşabilmesi ve ayakta kalabilmesi için üç şeye ihtiyaç vardır: i) *Toplum*, ii) (*inanç-kültür*) *bütünlüğü* ve iii) *yaradılış farklılığı*. Peki, buradan yeniden Peçorin'e dönelim ve soralım: Peçorin nasıl olur da kahraman olur ya da çağımızın kahramanını sembolize eder? Çünkü onda ne yaradılıştan bir üstünlük, ne toplumun belirli bir derdini çözecek toplumsal düzey, ne de inanç bütünlüğü vardır. Kararımızı vermeden önce soruşturmayı biraz daha sürdürmek faydalı olabilir.

Madem soruşturmayı sürdüreceğiz o zaman epik, trajedi, komedi ve felsefe gibi kadim yazım ve düşünce alanlarının arasından geçelim. Elbette epik için yukarıda sayılan üç öğe kahramanın düşünülmesi, ortaya çıkması

[5] Joseph Campbell, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, çev. Sabri Gürses, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010, s. 420.

[6] W. H. D. Rouse, *Gods, Heroes and Men of Ancient Greece*, New York: The New American Library, 1957, s. 55.

için elzem görülür ama diğer türlerde öyle mi? Örneğin trajedilerde bayağı insanlar yoktur, soylu ve erdemli insanların yüzleşmeleri söz konusudur ancak bu soylu insanlar yine de yarı-Tanrı değildir, üstelik konuları itibarıyla Antik Yunan trajedileri evrensel değerlerin yeniden hatırlanmasında ya da yaratılmasında, toplumsal bir sağaltımın gerçekleştirilmesinde, felsefi düzeyde yasanın kaynağına gitmekte temel referans oluştururlar. Epik'in ise trajediler gibi bir niteliği neredeyse yoktur. Bu yüzden Antik Yunan trajedilerine yönelenler çoğu kez aristokratik değerlerin çürüdüğü bir toplumda toplumsal düzeni yeniden sağlamak adına kefaret ödemekten kaçınmayan soylu ruhları bulurlar. Bu anlamıyla trajediler, sanıldığının aksine kahramanlık hikâyelerinden daha çok toplumsal düzenin yeniden tahsisine yönelik anlatılardır. Dolayısıyla trajedinin tüm unsurları ancak bir bütün içinde anlamlı işleve sahip olur. Bu onun kendi amaçlarını gerçekleştirmesi için zorunludur. Trajedinin bütününden bir parçayı öne çekmek, anlatının yapısını bozar. Koro kadar bireyler, krallar kadar halk, kâhin kadar kehanet trajik olanın oluşmasını sağlar. Zaten trajedinin neden günümüzde yazılmadığının cevabı, tam da trajik unsurlardan birinin öne geçirilmesi ile ilişkilendirilebilir, yoksa onun ölmesiyle değil. Steiner bu konuda oldukça büyük bir hataya sürüklenmektedir, o da bu hatayı kabul edercesine *Tragedyanın Ölümü*'nün son pasajlarında trajedinin belki başka formlarla sürebileceğini ifade eder.

Şunu hatırlamakta fayda var. Evet, epik metinlerin yarı-Tanrısı kahraman adayıdır, komedide ve trajedide kahraman, epikte olduğu gibi, üç öğeye sahiptir ama trajedide hepsinden farklı olarak kahraman başka bir niteliğe daha sahiptir. Şöyle ki, trajedide bütün karakterler kahramandır ya da bütün karakterler sağaltımın bir parçası ve sürdürücüsü olarak kahramanlaşma eğilimi taşır. Trajik olayın etkisi altındaki bütün taşıyıcı karakterler, tam da bu yüzden kahraman olamazlar. Onların tekil olarak kader-

Trajediyi trajedi yapan trajik olayın bütünlüğü ve trajedinin kendi amacını gerçekleştirmek için kaderin efendisi oluncaya kadar arayışını sürdürmesidir. Örneğin komedi kaderin yolunu ironik olarak askıya alır ve hakikatin gazabından kendini koruyarak onu aşındırır. Felsefe ise akli olarak hakikati arar ve başvurduğu sorgulamalar ile kendine bireyleşmenin yolunu çizer. Bu yüzden komedide ve felsefede kahraman verili olandır.

leri, kaderden aldıkları paya göre belirlenir. Kaderden kaçamazlar. Kaderden kaçamadıkları için onunla yüzleşirler ve yüzleşme mutlak kefaretle ödenir. Kader ve karakter arasındaki bu bağ, trajedide kahramanın yokluğuna ya da kahramanın aleladeleşmesine yol açar.

Modern Kahramanın Doğuşu- Modern bir zihin trajedideki kader ve karakter bağını kuramadıkça, ne epikteki yarı-Tanrılaşmaları ne de mitik dilin içindeki kurucu anlatıları (ironiyi, felsefeyi) kavrayabilir. Çünkü kahramanlık her halükarda *toplum*a, (*inanç-kültür*) *bütünlüğü*ne ve *yarı-Tanrılaşma*ya bağlıdır. Modern bir zihin, kahramanı tam da bu niteliklerden dolayı tanıyamaz. Aksine sonuçlardan hareket eder. Bu yüzden trajedinin aurasını "trajik kahraman"ın lehine düşünmekten, evrensel değerler ya da vicdan ile ilişkilendirmekten uzak duramaz. Oysa kader varsa, bunun gerçekleşmesine ne vicdan ne evrensel değerler ne duygular ne de başka bir şey engel olabilir. O halde trajediyi trajedi yapan trajik olayın bütünlüğü ve trajedinin kendi amacını gerçekleştirmek için kaderin efendisi oluncaya kadar arayışını sürdürmesidir. Örneğin komedi kaderin yolunu ironik olarak askıya alır ve hakikatin gazabından kendini koruyarak onu aşındırır. Felsefe ise akli olarak hakikati arar ve başvurduğu sorgulamalar ile kendine bireyleşmenin yolunu çizer. Bu yüzden komedide ve felsefede kahraman verili olandır. Dolayısıyla tartışma konusu olan bu verili olanın yeterliliği ya da yetersizliğidir, tutarlılığı ya da tutarsızlığıdır.

Bütün sözünü ettiklerimizden hem Lermontov'un hem de Peçorin'in kendisinin kahramanlık iddiasına dair şu sonuca varmaktayız: Modern öncesi döneme ait yazın incelendiğinde Peçorin bir kahraman değildir. Peki, Peçorin kimdir? Terry Eagleton hemen itiraz ederek, "bayağı kişiler trajedisi"ndeki "bayağı kişiler" ifadesine ve "çağımızın bir kahramanı"ndaki "çağımız" ifade-

sine dikkati çeker. Çünkü ilkinde kahramanlık ideolojisinin saplantılı sınıfsal konum vurgusuna, ikincisinde kahramanlığın tarihüstü kılınan yanına reddiye oluşturabilmenin imkânını görür.

> [P]eçorin gibi karakterlerin trajik görülebileceğini önermek, trajik şahsiyetlerin merhamet hissi uyandırması gerektiği şeklindeki klasik anlayışı ihlal eder. Fakat bir defa, ahlaken çirkin olana merhamet etmek imkânsızdır, ikincisi, merhamet uyandıran şey, yalıtılabilir bir kişilikten çok, elbette eylemin bütünü olmalıdır. Peçorin, kişisel olarak kaçınılması gereken biri olmaktan çok, ruhsal yıkım ve parçalanmayı içeren hüzünlü bir anlatının öğesi olması nedeniyle trajik bir figürdür.[7]

Eagleton, başka bir bağlamda da Franco Moretti, kahramanlığın aristokratik bir ideoloji içerisinde üretilmesinin kahramanlığı arkaik kılma çabası olduğunu iddia eder. Kahramanlığın dönüşümüne odaklanmanın ve şimdi ve burada olup bitmekte olanın da kendi "kahramanlık ideolojisi"nin olabileceğinin düşünülmesi için bu geleneksel yorumlardan uzaklaşır. Bu yüzden Peçorin'i Lermontov gibi kahraman ilan eder: Sıradan ve genel biri, ama kahraman. Aslında bu bir bakıma modern öncesi kahramanın itibarsızlaştırılmasıdır ve yeni kahraman modelinin düşünülmesini sağlamaktadır. Çünkü modern öncesi kahramanlık düşüncesinin *toplum*, (*kültür-inanç*) *bütünlüğü*, *yarı-Tanrı* söylemi mekanik yeniden üretim çağında kahramanı kopyalayarak çoğaltılır. Artık kahraman bir tür perakende ve fason üretim sorunudur. Dolayısıyla Eagleton'a göre kapitalizmin iliklerimize kadar işlediği bir çağda illaki kahraman var olacaksa yarı-Tanrılardan değil, metalaşmaya direnen ama yine de metalar dünyasının bir parçası olanlardan çıkabilir. Peçorin de bu aleladeliğin bir parçası olarak kabul edilebilir.

> Bu nedenle demokrasi koşullarında trajik hikaye kahramanları, trajik olmak için kahraman olmak zorunda değildir. Trajik bir hikaye kahramanı olmaya uygun tek nitelik, türün bir üyesi ve dolayısıyla bir insan olmaktır. Üye kategorisinin ne olduğu, mevki, meslek, köken, cinsiyet etnisite vb. son derece önemsiz konudur. Nüfus sayımındaki gibi, sorulması gerekmeyen belli tip sorular vardır.[8]

Eagleton'ın "bayağı kişiler"i "trajedi" içine almak ve "çağımız" olarak

[7] Terry Eagleton, *Tatlı Şiddet: Trajik Kavramı*, çev. Kutlu Tanca, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 121.

[8] A.g.e., s. 137.

sınırlı olanı trajik değerler gibi tarihüstü değerler ile iç içe sokmak çabası, aslında kadim kahramanlık ideolojisinin söylemini parçalamakla kalmaz, onu farklı bir şekilde üretilmeye de zorlar. Moretti de aynı sıkıntıyı edebiyat tarihi incelemelerinde yaşar. Çünkü kadim edebiyat formları, ele avuca sığmaz modern çalışmaları kategorileştirmek için yetersiz kalır. Moretti Goethe'den, Joyce'dan, Pound'dan Marquez'e ve birçoklarına, bu yazarların dünya sistemi içinde değerlendirilecek eserler ortaya koyduğunu ve bu eserlerin de türsel olarak sınıflandırılmasının imkânsız olduğunu belirler. Çünkü bu eserler ne modernizm gibi müphem bir kavramla açıklanabilir ne de tek başına kadim edebî biçimler ile tatmin edici bir çözümlemeye kavuşturulabilir. Moretti kanon-üstü dediği bu eserleri (*Faust*, *Moby Dick*, *Nibelungların Yüzüğü*, *Ulysses*, *Kantolar*, *Çorak Ülke*, *Niteliksiz Adam*, *Yüzyıllık Yalnızlık*) kavrayabilmek için yeni bir yol önerir. Çünkü eski yollar ve müphem yaklaşımlar, ya raslantı sonucu ulaşılan retorik yeniliklere ya da zorunluluğun çocuğu olarak gerçekleşen toplumsal seçmelere takılıp kalırlar.

> Edebi tarih için "iki başlı eleştirmen ister: 'nasıl'la uğraşmak için yarı-formalist; 'neden'le uğraşmak için yarı-sosyolog. *Kısacası*: yarı yarıya... [F]akat bu ikisi, formalist ve sosyolog anlaşabilecekler mi? Evet, sosyolog, edebiyatın toplumsal tarafının *onun formunda* yattığı ve formun ise kendi yasalarına göre geliştiği fikrini kabul edebilirse; formalist de, kendi payına, edebiyatın büyük toplumsal değişimlerini *takip ettiği* -çoğu zaman arkadan geldiği- fikrini kabul edebilirse. Arkadan gelmek, olanı tekrar etmek (yansıtmak) değil, fakat tam tersi: tarihin koyduğu problemleri çözmek anlamına gelir.[9]

O halde Eagleton, Moretti'nin ifade ettiği türden bir eleştirmendir. Bu haliyle onun Steiner'a doğrudan eleştirilerini içeren *Tatlı Şiddet*'indeki tutumu; hem trajedinin ölümünü hem de yeni formlar içinde kahramanın düşünülmesinin yolunu açmış diye kabul edilebilir. Böylece Eagleton Peçorin'i ve *Çağımızın Bir Kahramanı*'nı hem formalist açıdan hem de tarihsel olarak ortaya koyarken kadim gerekçelerden ve kabullerden bir nebze sıyrılmış olur. Bunun bize sağladığı imkân bundan böyle daha somut örnekler üzerinden düşünmemizi sağlayacak.

[9] Franco Moretti, *Modern Epik*, çev. Nurçin İleri, Mehmet Murat Şahin, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2005, s. 8.

Kopya Kahramanlar Çağı- 21. yüzyılın ilk on yılında ortaya çıkan kahramanların çoğunun meşguliyeti teknoloji ve ticaret alanlarıdır. Bu alanları kültür, eğlence ve politika alanları takip eder. Adı geçen kahramanların insanlığa katkıları ünlerine göre oldukça sınırlıdır ama aslında tam da Peçorin gibidirler: *Sıradan* ve *genel*. Örneğin teknoloji ve iş alanındaki en ilham verici guru Apple'ın sahibi Steve Jobs olarak ifade edilebilir. Nitekim onu Microsoft, Google, Facebook gibi bilişim guruları takip etmektedir. Politika alanında soğukkanlılığı ve olağanüstü hitabetiyle ABD'nin siyahi lideri Barack Obama; keskin ve öfkeli tutumuyla Avrupa, Asya ve Afrika arasında hâkimiyet üretmeye çalışan Recep Tayyip Erdoğan; kültür endüstrisinde Türkiye özelinde yeni bir ikon olmaya çalışan imgeler olarak Polat Alemdar, Nihat Doğan ve Acun Ilıcalı; uluslararası sanat çevrelerinde Lady Gaga sayılabilir. Bütün bu isimleri biraraya getiren şey mizaçlarının benzerliği değil, meşguliyetleri hiç değil. Onları birlikte anmaya yol açan Peçorin'e benzerlikleri; yani, geleneksel kahramanlara benzeyen yönlerinin olmaması. Bir başka ifade ile Eagleton'ın söylediği gibi modern dünyanın tarihsel ve toplumsal olarak ortaya çıkışı ile birlikte, yeniden üretim çağına uygun olarak ortaya çıkmış başka tür kahramanlar olmaları. Bu "başka tür" ile kastımızın anlaşılabilmesi için birkaç örnek üzerinde durmak yararlı olabilir.

Öncelikle bu başka tür çağdaş kahramanlarımız çoğunlukla alt-orta sınıflardan gelmekteler. Teknoloji çağının ve eşitsizliğin giderek belirginleştiği bir dünyada bireysel çabalarının "mucizevi görünümleri" olarak ortaya çıkmış oldukları varsayılmaktadır. Yani aslında meşguliyetleri gereği yeni bir bilim, kültür veya politika paradigması yarattıkları için ya da toplumun hastalıklarını sağalttıkları için değil, aksine mizaçları gereği kurulu düzende işgal ettikleri konumu gereğinden fazla radikalleştirdikleri için önemsenmekteler. Onların her çabası "ekstrem noktalar"a doğru sürekli devinimi hızlandırmakla kalmamakta, sürekli bir çatışma, rekabet, mağdurluk ve mazlumluk söylemi ile bezenmektedir. Aslında bu tutumları onları hem herkes karşısında vazgeçilmez kılan hem de başkalarını kendileri için "kul" haline dönüştüren bir *ideolojik düzen*dir.

I- Örneğin Jobs yaşadığı mağduriyetlere ve sıkıntılara rağmen yenilikçi bir teknoloji üreticisi olmaktan çok, verdiği *cool* kararlarla çağımızın kahramanı olarak görülmüyor mu? Jobs hakkında yazılan biyografi kitapları bunun açık kanıtı değil mi? O çalışmalarda en çok tartışılan bu kararların kendisi değil mi, güzellemeler en çok o kararlara odaklanmıyor mu? Hemen hemen onun tüm takipçileri, Jobs'un 2005 yılında Stanford Üniversitesi'nde yaptığı konuşmada sonsuz keramet bulmuyor mu? O konuşmada kısaca şunları vurguluyor Jobs: 1) Hayatınızdaki deneyimlerin nasıl bir gerçekliği olduğunu ileriye bakarak birleştiremezsiniz, geriye doğru birleştirebilirsiniz. Bunun için herhangi bir şeye mutlaka inanmalısınız. 2) İşinizle kurduğunuz ilişki aşkınızla kurduğunuz bir ilişkiye benzemelidir, başarı o zaman hep sizinle olur. 3) Her günü hayatın sonu gibi yaşarsan birgün haklı çıkarsın. Her tür hayat gailesi karşısında ölümün çıplak yüzü tek hakikattir.[10] Jobs'un kerametlerine bakıldığında, Peçorin gibi, *herkesin kendi hayatının kahramanı* olması gerektiğini savunduğu görülür. Bu yüzden Jobs işine Peçorin de aşkına düelloyla, sürekli ölümle yüzleşerek devam eder. Elbette Jobs Peçorin'e göre çok daha zeki ve *cool*'dur. Bunda Peçorin'in Kafkas doğasına olan hoyrat bağlılığı ve kaba gücüne olan güveninin büyük bir etkisi vardır ama bu onu Jobs'tan uzaklaştırmaz. O da Jobs gibi başarı için ekstrem noktalara gider. Hatırlanacak olursa Jobs'un Apple şirketi 2011 yılında neredeyse 45 milyar dolar kâr elde etti. Çin'deki fabrikasında neler olup bittiği bir sır. Binlerce işçi köle gibi çalıştırılıyorken o, kendi hayatının kahramanı olarak guruluk peşinde caka satıyor.[11] Kapitalizmin bireyler için çizmeye çalıştığı Amerikan rüyası mitinin Obama gibi başka bir sembolü de o. Tam da bu yüzden sorgusuz sualsiz üç şeyin altını çizebiliyor: Başarmak için *inanmalısınız*, kendinizi davanıza *adamalısınız*, sonunuz herkesinkiyle aynıysa kendinizi *farklılaştırmalısınız*.

II- *Kurtlar Vadisi*'nin baş karakteri Alemdar da, Jobs'un ifadelerini sürekli tekrarlamaktadır. Erdoğan, Obama, Doğan da bu tekrarı yapmak ve yaptırmaktan azade değildir. Alemdar, ülkesinin derin devleti ile ilişki içinde merhamet, feragat, kefaret, adalet, selamet peşinde koşmaktadır. Binbir tehlikeye James

[10] "Steve Jobs'un 2005 yılı Stanford Üniversitesi Konuşması" www.youtube.com/watch?v=U-F8uR6Z6KLc (12.12.2012).

[11] "Apple'ın üretim yeri" www.youtube.com/watch?v=zevJJcNpgeA (12.12.2012).

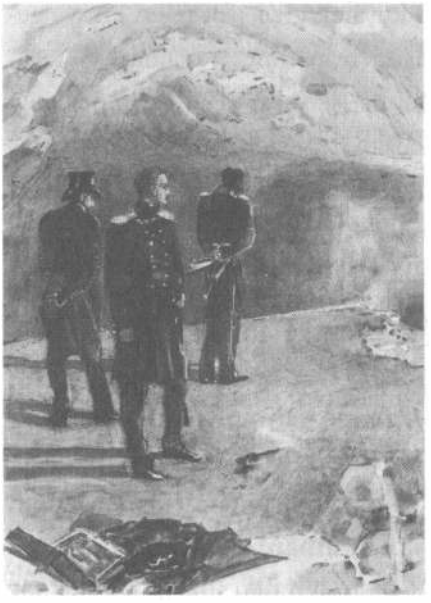
Bondvari girmektedir, sonunda Türkiye'yi kuşatan gizli şebekeleri hizaya getirmektedir. Şiarı da bellidir: "Sonunu düşünen kahraman olamaz".[12] İnsan neden kahraman olmak ister? Kahramanlık ne işe yarar? Her şeyin değiştiği bu düzende kahramanlık neden baki kalacaktır? Neden kahramanlık sonla ilişkilendirilir? Madem kahraman olmak kişinin kendisinden ülkesine kadar her şey için bu kadar büyük ihtiyaçtır, neden metalar dünyasında sıradan insanlara kahraman olmaları telkin edilir? Kahramanlık neden yaşatmakla ilgili değildir?.. Bu sorulara Alemdar'ın cevabı bellidir: İçinde bulunulan şartlar ve bu şartların gereği olduğu için kahramanlar vardır. Dolayısıyla Alemdar ölüme meydan okur. O, davasına *inanmıştır*, *adanmıştır* ve artık *farklılaşmıştır*. Bunun için yarın ölecek gibi kutsal bildiği şeyler peşinde koşmaktadır. Deneyimlerini inandığı değerlere göre biraraya getirmektedir. Öyle ki, işi ile aşkı yer değiştirse de bunu sürdürür. Hatta bir yaşam biçimi olarak işini tek hakikat haline getirir.

İnsan neden kahraman olmak ister? Kahramanlık ne işe yarar? Her şeyin değiştiği bu düzende kahramanlık neden baki kalacaktır? Neden kahramanlık sonla ilişkilendirilir? Madem kahraman olmak kişinin kendisinden ülkesine kadar her şey için bu kadar büyük ihtiyaçtır, neden metalar dünyasında sıradan insanlara kahraman olmaları telkin edilir? Kahramanlık neden yaşatmakla ilgili değildir?..

III- Erdoğan'ın *Kurtlar Vadisi* estetiğine değer verdiği kamunun malumudur. Ayrıca *Kurtlar Vadisi*'nin Alemdar'ını canlandıran Necati Şaşmaz'la da tanışıklık içindedir. Erdoğan, farklı meşreplerde olsalar da hem Peçorin'e hem Jobs'a hem de Alemdar'a kahramanlık ideolojisi açısından benzer bir hatta ilerlemektedir. Erdoğan'ın öfkesi korkunç bir tutarsızlık yaratmaktadır ama bu nedense kamu tarafından yenilikçi bir siyasetin tezahürü olarak görülür. Geçtiğimiz yıllarda Ermenistan-Türkiye yakınlaşması sekteye uğrayınca, hemen, Türkiye'ye gelmiş, sayıları 100 bin civarında olduğu iddia edilen yoksul Ermeniyi sınır dışı etmekten söz etmişti.[13] Yoksul göçmenleri iki ülke ara-

[12] "Sonunu düşünen kahraman olamaz" www.youtube.com/watch?v=U_lVxzTz4Y (12.12.2012).

[13] "Erdoğan: 100 bin Ermeni göçmeni sınırdışı edebiliriz": www.bbc.co.uk/turkce/haberler/2010/03/100316_bbc_erdogan_intw_update.shtml (12.12.2012). "Başbakan kaçak Ermeni



sındaki siyasal açmazın kozlarından biri olarak görmüştü. Bu olaydan bir yıl sonra ana muhalefetten "öç" almak için Dersim Yıkımı'nı devlet adabına uymayacak şekilde zikretmiş ve devlet adına özür dilemek konusunda tuhaf bir üslup benimsemişti. Hâlihazırda Kürt sorununu, basın özgürlüğünü ve demokratik kamusal alanın tamamını kriminalize edecek siyasetin uygulanmasına yönelmişken bile vesayet sistemine karşı savaştığını ifade ettiğini söylemekte beis görmemişti. Çünkü birileri Erdoğan'a düello ve ölüm içinde yaşayan bir halk hizmetkârı olmanın kahramanlık ideolojisinde yüce ve haklı bir konum olduğunu idrak ettirmiştir.

Erdoğan'ın sık sık rakiplerine meydan okuması, onları kendince zaaf olarak kabul ettiği noktalardan vurması, çoğu kez hakarete varan söylevler vermesi, yaptığı hatalar için ya da kara propagandalar için geri adımlar atmaması, uluslararası siyasette edindiğini düşündüğü roller için tehditkar tavırlar sergilemesi, ardı arkası kesilmeyen halkçılık ve mazlumluk ifadeleri ile birleşince toplumda yaşam biçimi olarak kahramanlık kültünün yeniden üretilmesini sağlıyor. Hem hizmetkârlıktan hem soyluluktan hem ecdattan hem gelecekten söz ettikçe kahramanlık kültü giderek daha fazla ideolojik yayılım sağlıyor. Oysa Erdoğan 2002'den bu yana her anlamda Türkiye'yi uluslararası konjonktürün de etkisiyle inanılmaz derecede piyasalaştırdı. Fakat aynı performansı siyasal olarak sergileyemedi; önce mevcut ideolojiyi ekarte etti, sonra onun gücünü kendi çıkarları için işlevselleştirdi. Dolayısıyla Türkiye'nin kadim sorunları: Kürt Sorunu, Alevi sorunu, fikir ve inanç özgürlüğü, basın ve ifade özğürlüğü, kadın sorunu, sendikalar ve örgütlenme sorunu, YÖK ve üniversiteler sorunu, devletin şeffaflaştırılması sorunu baki kaldı. Fakat yine

sayısını abarttı mı?" www.bbc.co.uk/turkce/multimedya/2010/03/100318_armenians_au.shtml (12.12.2012).

de o davasına *inanmış*, *adanmış* ve artık *farklılaşmış* biri olarak kendi hayatının kahramanı olmak isteyeceklerin yolunu açmaktadır.

Peçorin'in Kahramanlığını *Yeniden* Düşünmek- Bu noktada tekrar *Çağımızın Bir Kahramanı*'na dönebiliriz. Peçorin'deki *sıradanlık* ve *genellik*, bir başka düzeyde tarihsel örneklerle yinelenmektedir. Nihayetinde ne Jobs ne Alemdar ne Erdoğan ne de Peçorin tipik bir kahraman değildir ama kahramanlılıkları eşsizdir; çünkü kendi hayatının sınırlarında kendi davasına olabildiğince de *apathetic* tarzda bağlanmış olanlara yön vermektedir. Hiç bir şeyi sağaltmamaktadırlar ama topluma *inanmışlık*, *adanmışlık* ve *farklılık* aşılarlar. İşte bu yüzden diğerleri ile Peçorin'in kardeşliği gerçek olur. Keşke hepsi Peçorin'den daha kompleksli olmasaydı. Aslında belki adı anılanlar dört benzemez olarak algılansa da, konuşmalarda ve tutumlarda dört benzerin yanyana olduğu hissi vardır. Peçorin ne diyor?

> Ta çocukluğumdan beri alınyazım hep böyle olmuştur. Herkes yüzümde kötülük belirtileri okuyordu. Yoktu böyle bir şey aslında ama onlar okuyordu. Sonunda dilekleri gerçekleşti. Alçak gönüllüydüm, beni hesaplı olmakla *suçluyorlardı*; sustum. İyilik ve kötülüğü derinden duyuyordum; beni *anlamıyorlardı*, hep *kırıyorlardı*; kinci oldum. Neşesizdim, öteki çocuklar gibi şen ve geveze değildim; kendimi onlardan üstün görüyordum ama herkes beni onlardan aşağı görmekte söz birliği etmişti; *kıskanç* oldum... [H]ep gerçeği söyledim, *inandıramadım*; ben de *aldatmaya başladım*. Dünyayı, toplumların alışkanlık ve düşüncelerini öğrenince de yaşam okulunda usta oldum. Benim birçok zorluklarla kazandığım bu ustalığı kazanmadan her şeyi kolaylıkla elde etmiş insanların mutluluğunu gördüm. O zaman kalbimi bir çaresizlik kapladı. Bir tabanca kurşunu ile giderilecek bir çaresizlik değildi bu, ince, temiz bir gülümseyişle dağılabilecek *güçsüz bir çaresizlikti*. Duygu yönünden *sakat kaldım*. Ruhumun yarısı yaşamıyordu, kurumuş, ölmüştü; *onu kesip attım*. Oysa sağ yanı kımıldanıyor, herkesin emrinde yaşıyordu.[14]

Peçorin'in bu sözlerini işittikten sonra diğerleri ile neden ortak yönlere sahip olduğunu varsaydığımız belirginleşmektedir. Peçorin ister geleneksel anlamda bir kahraman *olmasın* ister bayağı kişiler trajedisinin bir unsuru *olsun*, bunlar, Peçorin'i Eagleton'ın ifade ettiği üzere, insan olmak bakımından

[14] Lermontov, *Çağımızın Bir Kahramanı*, s.142-43.

Aslında Peçorin ve diğer kopya kahramanları bir araya getiren sadece sıradanlıkları ve genellikleri de değildir. Elbette mizaçları çok benzemese de, hepsi Peçorin'in kişisel özellikleriyle üç aşağı beş yukarı buluşan niteliklere sahiptir. Örneğin Peçorin'in en önemli kusuru, *her şeyi kontrolünde tutma arzusu*dur. Öyle ki, *aşkı bile kontrol eder.*

çağdaşımız yapmaya yeter. Çünkü sıradan karakterlerden oluşan kahramanların da kadim çağ kahramanları gibi erdemler ve yüzleşme konusunda gerçekleştirebilecekleri eylemler vardır.

Nasıl ki Peçorin'in yaşadıkları ve ortaya koydukları basbayağı sıradansa, Jobs'un, Alemdar'ın ve Erdoğan'ın yaptıkları da sıradandır. Hatta denilebilir ki önlenemez bir yükselişi/düşüşü veya başarısı/başarısızlığı bile olmayan bu karakterlerin açmazlarından bırakın evrensel bir yasaya ulaşmayı, hayat için meseller bile üretmek neredeyse imkânsızdır. Evet, bunlar kopya kahramanlardır. Mekanik yeniden üretim çağının içinde tipin/çoğunluğun temsilcisi oldukça ya da piyasada radikalize olurken halen sistemle ilişkilerini korumayı devam etirmeyi başardıkça kahraman olmayı hak ederler. Üstelik çağımızın bir kahramanı olmayı hak ederler. O halde denilebilir ki Lermontov oldukça ileri görüşlü bir şekilde düşünmüş, çünkü "Peçorin çağımızın bir kahramanıdır".

Aslında Peçorin ve diğer kopya kahramanları bir araya getiren sadece sıradanlıkları ve genellikleri de değildir. Elbette mizaçları çok benzemese de, hepsi Peçorin'in kişisel özellikleriyle üç aşağı beş yukarı buluşan niteliklere sahiptir. Örneğin Peçorin'in en önemli kusuru, her şeyi *kontrolünde tutma arzusu*dur. Öyle ki, *aşkı bile kontrol eder*. Onun bu tutkusu ne megalomanisinden ne de yeterliliğinden beslenmektedir. Tutkusunu, motivasyonlarını besleyen şey, *mutluluk için acıdan kaçmak* gerektiğini bilme gerçekliğidir. Bir başka deyişle Peçorin'i kahraman yapan kontrollülük ideolojisidir. Bu ideolojinin Jobs, Alemdar ve Erdoğan'da oldukça yoğun olduğu ifade edilemez mi? Aynı ideoloji onu stratejik ve taktik hesaplar içindeyken yorgunluğa, görev ve adanma duygusunu tatmin ederken yücelmeye, kendine yabancılaştığı müddetçe hiddete ve işler azıcık daha karıştığında ise histerik kırıcılıklara gark eder. Tam da bu yüzden Lermontov, Peçorin'i yine de savunmaktan vaz-

geçmez. Üstelik onun kusurlarını tedavi etmeye de çalışmadan bunu yapar. Lermontov o derece haddini bilir ki Peçorin'i tedavi etmeyi bile Tanrıya bırakır ve sadece tespitine, Peçorin'in gerçekliğine odaklanır. Bu, Lermontov'un Peçorin'i anlatmaktaki derdini açıklamayı sağlar, ya bizim kopya kahramanlar karşısındaki tutumumuz neyi açıklamaktadır?

> Çok daha korkunç, çok daha çirkin öykü yiğitlerini beğendiniz de neden şimdi bunu beğenmiyorsunuz? Ondaki gerçeklik istediğinizden çok olduğu için mi acaba? Bu öyküden ahlâk dersi hiçbir şey kazanmaz diyeceksiniz. Özür dilerim. İnsanların tatlıyla beslendikleri yeter; mideleri bozuldu artık: onlara biraz acı ilâç, katıksız gerçek gerek.[15]

Lermontov restini çektiğine göre, Peçorin'i kanaatlerle tanıma işini hızlandırmak gerek. Çünkü Peçorin sahneden yaşama, kurgudan gerçekliğe her an sıçrayabilir ve kendi türevlerini yaratabilir. Nitekim yarattığına biz şahidiz. Peçorin bütün bunlara rağmen deyim yerindeyse yarı ölü biridir, yarı-Tanrı değil. *Tüm yarı ölüler gibi güce tapınır, gücü arar.* Güç ona hayal kırıklıklarını, başarısızlıklarını, açıkca ulaşamayacağı şeyleri bastırma, dönüştürme, sterilleştirme imkânı verir. *Horgörüsünü de hoşgörüsünü de yapaylaştırır* ve onlarla birlikte yaşamasını öğretir. Öğrendiği bu yaşam bencilliğini artırır, hırslarını ehil erdemlermiş gibi görüntüye kavuşturur ve hepsinden öte *hayranlık çağrıcısı* yapar. Bunu yaparken de çoğunlukla kendisine kolay lokmalar seçer ama yarışmacı kişiliği bunu gizler/ kapatır/ örter. Bu yüzden onun baştan çıkarıcılığı tamamen *yapay bir özdeşlik* içinde olur. Peçorin nitekim önce genç bir kadını ardından sırf arkadaşına nispet olsun diye soylu bir kadını baştan çıkarır, ikisini de sudan sebeplerle hayal kırıklığı ve umut gerilimi içinde yarı yolda bırakır. Fakat bu, nihayetinde bir düellonun kaçınılmaz sonuna onu götürür. Bütün bunları bir de Jobs, Alemdar ve Erdoğan açısından da düşünmek gerek.

> Önyargıların gizemli sistemi: Bir insanın ne kadar çabuk hızlandığı, insanın yapısına, sayı düzenine bağlıdır. Dönüşümden korktuğu her noktada insanın bir önyargısı var demektir. Ancak insan bu önyargıdan kaçamaz: Ona tüm gücüyle yetişir, ve ancak ondan sonra yeniden özgürdür. Zamanı gelmiş dönüşümler ertelenemez. Bunlar, insanı ters yöne fırlatır, ancak insanın esnek bir ruhu vardır, ve ansızın, tam bir isabetle ve tüm şidde-

[15] A.g.e., s. 7.

> tiyle, yeniden onların üstüne düşer. Pek çok dönüşüm yalnızca anaların ve babaların ilençlerinin damgasını taşır; bunlar, en tehlikeli olanlardır. Başkaları, bütün insanlığın nefretinin taşıyıcısıdır; bunlara ancak az sayıda ve seçkin ruhlar ulaşabilir.
>
> Kendini çok dönüştüren, çok sayıda önyargıyı gereksinir. Çok canlı bir insan bunlardan rahatsız olmamalıdır; o insan, onu tutan şeyle değil fakat titreşimiyle ölçülmelidir.[16]

Canetti'nin dediği gibi, "çok canlı bir insan" önyargılarla mücadele ederek değil, onlardan etkilenerek yoluna devam eder, onlardan kendine yapaylaştıkça ve ekstrem arzulara yöneldikçe daha büyük bir başarı hikâyesi çıkarır. Bu da onu "bayağı insanlar trajedisi"nin tam göbeğine gerisin geri taşır.

[16] Elias Canetti, *İnsanın Taşrası: 1942-1972*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Payel Yayınları, 2004, s. 55.

DEVRİM FİKRİ

OSMAN ELBEK & UMUT KARASU*

babanın adını koyan anne'dir
biri bir diğerinin içindedir
dürtü karşıtına döner
devrim mümkündür.

"Bir gönülde iki sevda olamaz / yalan / olabilir." dizeleriyle sesleniyor insanlığa Nazım bir şiirinde.[1] Biz de bu şiirin çağrısına uyarak bir bedende eritmek istiyoruz "farklı" sevdaları. Bu çerçevede bireysel haz isteğimizi terk etmeden açılmak istiyoruz devlet olmayan eşitlikçi bir toplumsal düzene. Özgürlük ve eşitliğin iki "ayrı" kavram olduğuna inanmıyoruz. Bu nedenle tez/antitez kavramsallaştırması sayesinde varlığımızı ve özfarkındalığımızı var eden "öteki"-ni, hem bir sevgi nesnesi, hem de bir *mezar kazıcısı* olarak onu yok etmeyi arzulayan bir nefret nesnesi biçiminde yekvücutta bütünleştirmek istiyoruz. Bunu sağlamak için düşünceden başka her şeyden şüphelenilen yanımızı, simülasyonun gerçekliği aşarak herkesi her şey hakkında farkında kıldığı ama aynı zamanda müdahil olunamadığı için herkesi tekinsiz ve çaresiz bıraktığı bir "Baudrillard Çağı"nda, bilinçdışı alana taşıyarak; toplumsalı, modernite ötesi bireyler temelinde yeniden kurmak istiyoruz. İşte bu nedenle söze doğrudan iktidarla başlamayı vazgeçilmez addediyoruz:

Dünyanın hemen her yerinde "muhalif" olan insanların ve örgütlerin devletle derdinin olması eşyanın tabiatı gereğidir. Ancak bu noktada ayrıştırılması gereken konu, devletle olan bu derdin, sadece o gün, o anda, o topraklara

*Osman Elbek, Adnan Menderes Üniversitesi, Tıp Fakültesi Öğretim Üyesi; Umut Karasu, Balıkesir Devlet Hastanesi, Toplum Ruh Sağlığı Merkezi, Psikiyatri Uzmanı.

[1] Nazım Hikmet, *İki Sevda*, İstanbul: YKY (*Bütün Şiirleri*), 2009, s. 1696.

egemen olan siyasi iktidarla mı, yoksa daha derin biçimde mikro ve makro düzeyde iktidarın kendisiyle mi ilişkili olup olmadığıdır. Ne acıdır ki pek çok "muhalif" yapı, sorunu o günkü devlet yapısına indirgemekte ve iktidarda *nöbet değişimi* yaşanması halinde sorunun çözüleceğini düşünmektedir. O nedenle bugün bir kez daha, hem de dünden farklı olarak bireyin varoluşunun bilinçdışı "derinlikleri" içinden iktidar kavramını analiz etmek gereklidir.

Bilindiği üzere çocuğun ilk "derinliği" dünyada ilk nesne olarak gördüğü anne memesiyle kendi arasında geliştirdiği ilişkidir. Hiç kuşku yok ki meme, anlamlandıramadığı ve tanımlayamadığı için kendisine korkunç ve ürkünç gelen bu dünyada çocuğun kendisini tehlikelerden korumak amacıyla saklanabileceği ilk yerdir. O nedenle çocuk memeyi ağzına alıp emdikçe güven duygusunun getirdiği hazla sevgi ve aşkı tanımlar. Ancak "meme" sadece bu kadar değildir. Çünkü meme, güven, sevgi ve aşk ilişkisine "karşıt" olarak çocuğun içerisindeki tüm kötü duygularını ona kustuğu, ittiği ve dışkıladığı bir nesnedir aynı zamanda ki, bu nedenle çocuk, memeyi ısırır, parçalar ve kanatır.

Aslında benzer bir durum çocukla kıyaslandığında "yetişkin" yani "normal" davranış kalıbı sergileyen anne için de geçerlidir. Çünkü anne, çocuğun ağzına memeyi her götürüşünde; çocuğu koruyan, teskin eden, besleyen bu "iyi" nesnenin, aynı anda, aynı varoluşta ve aynı *beden*de -kabul edilemeyecek kadar "kötü" bir durum olarak- "şişen", "sertleşen" ve meme başının ötekinin bedenine "girmesi" sayesinde "boşalan" bir organ olarak kendisine cinsel ve ensestüel duyguları yaşattığını da hisseder. Gerçekten de meme, bir yandan çocuğun gereksinimlerinin tümüne uyumlu biçimde işlev görürken, aynı zamanda erojen bölgelerde kısmi cinsel dürtüleri de uyarır. Ve bu dürtüler, annenin kendi korunma dürtülerine yaslanıp oto-erotizme yönelerek bellek izlerini, gerçekliği ve hazzı var eder. Bu bağlamda emzirme, bir yanda anneye annelik imgesini doruk noktasında yaşatırken, diğer yanda ona ensestüel duyguyu da aynı anda ve aynı *beden*de yaşatır.

Ama "insan", tam da bu yapay ayrımı ortaya koyup *ilk yasağı* var ederek kültürü ve *büyük anlatı*ları şekillendirebilmiştir.[2] Çünkü kültür, insanın

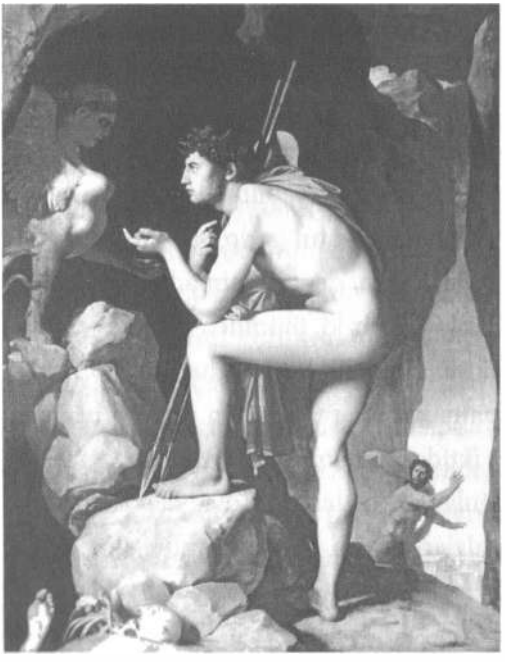
[2] Sigmund Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları, 2009, s. 57-64.

birincil doğası olan genetiğine aslında yabancılaşmadır. Ve hiç şüphe yok ki bu "yabancılaşma", insanın birincil doğasının zaaflarının aşılmasına yol açarak uygarlığı var etmiştir. Ama öte yandan bu durum insanın doğası ile kültürü arasında ayrışmayı ve eşitsizliği doğurmuştur. İşte kültür sayesinde eşitlikçi varoluştan ilk kopuş yaşanmış ve "Pandora'nın Kutusu" açılmıştır. Uygarlık tarihi boyunca yaşanacak cinsel, sınıfsal ve diğer eşitsizlikler bu zeminde şekillenecektir. Ancak uygarlıkta şekillenen her eşitsizlik insanın eşitlikçi düzene olan isteğini azaltmayıp aksine kamçılayacaktır. Ve insan, yaşadığı bu büyük hasreti ancak *büyük anlatı*ları var ederek bir nebze olsun dindirebilmiştir. Ancak unutulmamalıdır ki her *büyük anlatı*, imgesel ve simgesel alanda sahici olmayan bir iyi/kötü paradigmasına ve "çatışması"na dayandığı için çoğu zaman imgelerde hayal edilenin aksine sonuçlar verir gündelik hayatta. Ayrıca geçmişin aksine günümüzdeki gibi iktidarın bu düzeyde yaygınlaştığı, derinleştiği, bireyselleşip sanallaştığı ve her bir birey tarafından yeniden kendisini hemen aynı diskurla ürettiği bir ortamda bir *büyük anlatı*ya teslim olup idealize bir toplum ve iktidar tasarlamak demek; daha baştan devrimden vazgeçtiğiniz ve "karşı" çıkılan sürecin bir ayna görüntüsü olarak *nöbet değişimi* ile ufkunuzu körleştirdiğiniz anlamına gelecektir. O nedenle *büyük anlatı*ların ve onların var ettiği iktidarın ötesine geçebilmek için, iktidarın gölgesinin nereye ulaşamayacağını bilmek ve orada tahkimatı yapmak zorundayız. O zaman soralım kendimize: sahiden böyle bir yer var mıdır?...

Kanaatimizce böyle bir "yer" yaratılabilir. Ancak eğer böylesi bir "yer" var edilecekse, bugüne kadar yapılanın tam aksi yapılmalı, yürünen yolun tam tersi doğrultuda yürünmelidir. Aslında hayatın garip bir çelişkisidir bu: Devrimi hedefledikçe, devrim için çabaladıkça, devrim için adım attıkça ondan uzaklaşmak - tıpkı ölüm gibi! Çünkü biliriz ki, ölümden her kaçış, ondan uzaklaşmak için atılan her adım, ölümü gündelik hayatın her bir anına taşıyarak aslında ölüme yaklaştırır ve hatta kimi zaman ruhen ve/veya bedenen öldürür insanı. Bu çerçevede tıbbın iktidarına tabi olduğumuz bu uygarlıkta ölmemek için oksijen kürlerine boğulanlar, bedenlerini ilaç deposuna çevirenler, bünyelerine kanserojen maddeler almamak için hayatın nimetlerine sırt dönenler aslında yaşarken ölmüş insanlardır. Oysa ölüme her yaklaşım ve onu doğallığında her içselleştiriş, yaşamaya dair farkındalık ve tutsaklık sunar

insana - tıpkı devrim gibi! Öyle ya başımıza bir iş gelme ihtimalinin aşikâr olduğu bir yükseklikteki kayanın tepesinden balıklama denize dalma ya da ölme ve/veya sakat kalma ihtimalinin olduğunu bilerek ve kabul ederek inançlarımız, ideallerimiz ve hayatımız için ölümüne kavgaya girme ölmenin aksine yaşamanın tılsımını hissettirir bizlere. Hiç kuşkusuz ki ölüm gibi devrim için de adım attıkça ondan uzaklaşırız. Çünkü hepimizin yüreğinin telini titretse de aslında devrim, başta kendisi de dahil olmak üzere hiçbir şeyin kutsanmaya ihtiyaç olmaması, bir anlamda devrimin "sıradanlaşma"sı halidir. Ve işte tam da bu nedenden dolayı devrim sıradan değildir - bir kez daha karşıtların birbirini bütünler hali.

Elbette devrim Eros'un yaşam içgüdüsünün, Ölüm'ün yıkım içgüdüsü ile tek bedende ve teklikte hercümerç olma halidir. Devrim, özgürlükten vazgeçmeden sorumluluktan kurtulma halidir. Çünkü sorumluluk, özgürlük denizinde insanı boğan prangalardır. O nedenle insanın özgürleşmesi, özgürlüğünü kaybetmeden zorunlu olduğu ya da içsel olarak zorunlu hissettiği tüm sorumluluk prangalarından kurtulmakla mümkündür. Dahası devrim hayatın pisliğine karışmaktır. Tabunun, yasağın, kuralın ihlal edilmesine gerek kalmama halidir. Lafı uzatmadan söylersek devrim, idealize edilen bir gerçeklik ve



kavramlarla sevişmek değil; aksine hayatın tüm kirinde, kuralsızca ve bitmeyen arzuyla tek bedende irrasyonel olarak erimektir. Ama eriyebilmek için mutlaka sevişmek gereklidir. Son olarak -belki de en "kötü"sü- eğer devrim, ihlalin olmadığı bir dünya ise, bilelim ki bu dünyada ihlal ihtimalinin kışkırtacağı arzu da yeşermeyecek demektir. Oysa arzu, nesnenin yitimine yol açan "eksik"liğin var ettiği bir güç olarak insanın "içinde" kadim zamandan beri taşıdığı *kıymetlimiz*dir. Ve biliyoruz ki,

insan onun var ettiği bir zeminde, iki kişinin dışındakilere yasak olan bir mahremiyet alanında üçüncü olarak var olur ve devrimci bir özne olarak ayakları üzerinde yükselerek yaşamı kurar. Ama ne hazin bir paradokstur ki, bir "üçüncü" olarak imkânsızlığın imkânında var olan devrim, var olabilmesinin zorunlu bir koşulu olarak sadece kendisine mahrem bir alan tanımlayarak "öteki"ni var edip devrime karşı gelir. O nedenle her devrim devrime ihanet eder ve onu öldürür. O halde ölümü bilerek ve devrimin "kesintisiz bir devrim" olduğunu bilerek gerekli olanı arayıp -şimdilik- yaşama tutsak düşelim...

[Merkezsiz, örgütsüz, dağınık, değişken bir varoluş, her daim oluş halinde olan ve bu nedenle hiç tamamlanamayan, tamamlanamadığı için net tanımlanamayan, tanımlanamadığı için şifrelenemeyen, her daim değişim halinde olduğu için akışkan ve tüm bu nedenlerden dolayı içine sızılamayan bir oluş halinde varoluştan direniş var edilebilir mi? Toplumun hapishanemsi ağlarla donatıldığı bu hayatta, toplumu "kendisi"ne de karşı akışkan devrimsi ağlarla donatmayı hedefleyen, bir anlamda varolmayan bir varoluş tasarlanabilir mi?

Devrim için katı bir yasanın, katışıksız saflığın, ihanet etmemiş imanı sağlam "mümin" bir ideolojik kadronun/kitlenin ve çerçevesi çizilmiş bir ütopyanın işe yaramadığını kabul etmek zorundayız. Ama bu yaklaşım daha da büyük bir sorunu var etmektedir: Öyle ya iktidarsız, özsüz ve merkezsiz direniş nereden ve nasıl var edilecek ve dahası nasıl sürdürülecektir? Merkezsiz, örgütsüz, dağınık, değişken bir varoluş, her daim oluş halinde olan ve bu nedenle hiç tamamlanamayan, tamamlanamadığı için net tanımlanamayan, tanımlanamadığı için şifrelenemeyen, her daim değişim halinde olduğu için akışkan ve tüm bu nedenlerden dolayı içine sızılamayan bir oluş halinde varoluştan direniş var edilebilir mi? Toplumun hapishanemsi ağlarla donatıldığı bu hayatta, toplumu "kendisi"ne de karşı akışkan devrimsi ağlarla donatmayı hedefleyen, bir anlamda varolmayan bir varoluş tasarlanabilir mi?

Eğer devrim, her zaman iktidar güneşinin sızmadığı bir alanda boy atıyor, gelişiyor, serpiliyor, bedene ve hayata yürüyorsa; *ben*in ve hayatın kimi alanlarını iktidar güneşinden korumak zorundayız. Denilebilir ki, dışarısı var mıdır ki bu mümkün olsun. Elbette iktidarın dışında hiçbir şey yoktur ve el-

bette her şey iktidarın ya da iktidar bloklarının arasında var olmaktadır. Ama bu noktada kışkırtıcı bir sorunun peşine düşmek gerekmez midir: Acaba içerinin dışarısı mümkün müdür? Yani iktidarın içindeyken, yani her yer iktidara tabi iken onun gölgesinin ulaşmadığı bir yer tanımlanamaz mı? Çünkü devrim ancak karanlığın imkânı ve coşkusunda var edilebilmektedir. Çünkü her devrim, iktidarın var ettiği sembollerin içeriklerinin iktidarın onu kurduğu anlamın dışına çıkması ile bilinçdışı bir alanda başlar. Ve tümüyle de var edildikten sonra gün yüzüne çıktıkça, hayata karıştıkça, çoğaldıkça ve çoğaltıkça kirlenip kararmaktadır devrim. Bu nedenle her devrim saklı bulunduğu karanlıkta "devrim"dir ancak. Ancak hayatı etkilemeyen bir devrimin devrim olmadığı da açıktır. O nedenle devrim, devrim olma halini kazanabilmesi -ve elbette aynı zamanda kaybedebilmesi için- sonsuza dek karanlıkta saklanmamalı, bozunması ve bozunurken de hayatı etkilemesi için yeniden ve yeniden hayata karışmalıdır. Yeter ki karanlık yok olmasın. Yeter ki her devrimden sonra -yani paradoksal olarak "devrim"in başlangıç anında- yine ve yeniden, yeni devrimlerin gelişebileceği bir zemin korunabilsin. Yeter ki insanın anlam verdiği radikal boşluktan köken alan sonsuz varyokoluşun[3] en büyük devrim olduğu ve devrim diyerek bu devrim ortamında ortaya salınan devrimlerden birisini değil de sürecin tümünü kastettiğimiz hiç unutulmasın.

İşte bu nedenle o radikal boşluktan çıkıp gelen her devrim, bir önceki devrimin bıraktığı yerden devam eder. Önceki devrimin simgeleştirilmeye direnen yüzünü alır ve onu yeniden ve yeniden var eder, çoğaltır, sürdürür. Zaten devrim dediğimiz simgeleştirilmeye direnişten başka nedir ki? Bu anlamda her devrim, simgeleştirmeye başkaldıran, ama bir süre sonra kara bir delik gibi kendi üzerine kapanarak sönen ve her şeyi yutarak, her şeyi simgeleştiren kara kapkara bir paradokstur. Ama bu paradoksta, devrimin öldüğü, ışığın bile kaybolduğu o sınırda, iktidar güneşinin giremediği bir boşluk kalır geriye.

[3] Bir "şey" (örneğin "devrim") simgeleştirmeye karşı çıkmak için yeni simgelerle kendisini "var" ederken, aynı zamanda toplumsalı yeni simgeler boyunduruğuna sokarak kendisine de ihanet ediyor ve kendisini de "yok" ediyorsa ve dahası simgeleştiren bir güç olarak, simgeleştirme gücünü yok ederek kendi varlığını ve kendisinin devrimci yanını devam ettiriyorsa bu "şey" var mıdır / yok mudur? Yoksa daha doğru bir ifadeyle hem var hem yok mudur? Hal böyleyse bu durum "varyokoluş" olarak tanımlanabilir mi? Ya da daha açık bir ifadeyle sorarsak, eğer paradokslar uygarlığın hem yapıcı hem de yıkıcı bir sonucu ise, paradoksun iç önermelerinin tümünü gören ve kabul eden daha bütüncül bir kavramsal tanımlama paradoksun çözüm yolu olabilir mi?

İşte aslında devrime, dil gibi yapılanmış olan bilinçdışının tam da bu noktasında *su verilir* ve devrim yeniden var olur. Bu nedenle tanımsız, numarasız, tutarsız, değişken bir varoluştur devrim. Çünkü her şeyin sonunun geldiği o nokta simgeleştirilemezdir. Orası boşluktur. Ve orada yokluğun gerçekliğinden devrim var edilir, devrim devrimi terk edene, devrim devrim tarafından terk edilene kadar. Bu bağlamda unutmayalım ki, terk etmeyi ve terk edilmeyi aynı kılan, yaşanan duygu ne olursa olsun aynı *beden*deki varyokoluşlar olmasıdır.

Eğer cinsellik gerçekten de Foucault'nun iddia ettiği gibi "yaşamın bütün siyasal teknolojisinin geliştiği" beden disiplinleri ve nüfus düzenlemelerinin birleşme noktasında yer alıyorsa[4] iktidarın mikro ve makro düzlemdeki tüm yansımalarını en açık hali ile cinsellikte görmek çok mümkündür. Hal böyleyse iktidar paradigmasının izlerini cinsiyet üzerinden aramanın tam da zamanıdır.

İktidarın Cinsiyeti, Cinsiyetin İktidarı...

Hiç kuşku yok ki, cinsel eğilimler ister "cinsellik" amaçlı olsun, ister amaçlarından sapmış olsun insanlar arasında sürekli bağların doğmasına yol açarlar. O nedenle toplumsal hayata mahkûm edilmiş insanın cinselliğini de devrim ışığında "derinden" ve temelden konuşmak zorundayız. Gerçekten de kadın ya da erkek olsun ilk aşk her zaman ve daima anneye karşı duyulur. Ancak daha önemlisi annenin varlığı/yokluğu, onu bulmak/kaybetmek ve ona bağlanma/ayrılma birliktelikleri -farklılıkları değil birliktelikleri- anneye aynı anda duyulan aşk ve nefreti de belirler. Hiç kuşkusuz bu "aşk-nefret" ilişkisi aslında iki "ayrı" beden arasındaki dinamik bir ilişkiye karşılık gelmektedir. Cinsel doyumun da eşlik ettiği bu dinamik ilişkide anne, eski ve yeni aşklarının ve dahası düşlemsel yaşanmışlıklarının gerçek meyvesi olan çocuğuyla olan ilişkisini şefkat, erotizm ve şiddet arasında dengeleyerek, her üç durumu da ona yaşatır. Ancak ne ilginçtir ki bu üçlemenin nesnesi tektir: Annenin memesi! Ve anne memesini, şefkat, erotizm ve şiddet varoluşlarını yaşatabilmek için önce sevdiği erkekte, sonra da hem narsistik hem de -meni gibi- erotik salgısı

[4] Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003, s. 107.

olan sütünü verdiği çocukta kullanır. Ve dahası cinsel yaşamından kaynaklanan duyguları çocuğa armağan eder: Onu okşar, öper, sallar, kucaklar, yalar...

Öte yandan çocuğun annesine olan bağımlılığının da cinsel nitelikli bir aşktan kaynaklandığı açıktır. Eğer gerçekten çocuksu kaygıların kökeninde aşk nesnesinin eksikliği varsa, çocuk da bu "eksik"liği erotik bir nesne olan memeyle yaşar. Çünkü kendisini besleyen, koruyan ve dahası içindeki kötülükleri kustuğu o nesneyi bir başkasıyla paylaşmak zorundadır. Ve çocuk bir yandan memeye karşı hasetlik geliştirirken, aynı anda ve aynı *beden*de yaşanan bu "kötü" durum, çocuğun "ben" olarak var olmasını sağlayan "iyi" bir sonuca karşılık gelir. Çünkü her şeyin bir diğerinin içinde olduğu bu dünyada her şey karşıtına dönmektedir. Tıpkı kastrasyon korkusundan kurtulmak için sevgi nesnesini bırakan ("kaybeden") çocuğun, kaybettiği sevgi nesnesi yerine ebeveynleriyle özdeşim yapmayı, ensest tabusunu ve ebeveyni öldürmeyi suç olarak kabul etmesi düşüncesini "kazanması" gibi. Tıpkı çocuğun ebeveynle arasında gelişen "sevginefret" ilişkisinin sevgi tarafından ebeveynin değerlerini içselleştirme, nefret tarafından da ebeveynden özerkleşmenin gelişmesi gibi.

İşte bu dünyada yaşanan en önemli sorun "diyalektik çelişki" adı altında yazı kapsamında birkaç kez tanımladığımız bu "çatışmabuluşma"ların sadece "çatışma" ya da "buluşma" durumlarına indirgenmesi ve dahası hayatın bünyesinde var olan ve insanı insan yapan tüm bu yönlerin üstünün örtülerek hayatın kendisinin konuşulmasının yasaklanmasıdır. Toplumsal kurallar, normlar, değerler ve bunları var eden makro ve mikro iktidar hegemonyası, kendi iktidarını sağlamlaştırmak için, kendisine "karşı" olanların da aynı iktidar dil ve değerler üzerinde muhalefet etmesi için hayatımızdaki bir şeylerin üstünü örtmeye ve onları kasten yanlış tanımlamaya çalışmaktadır. Bu durum da yaşamın anlamının yitimine neden olmaktadır. Sonra biz de bu yitirilmiş anlamların içeriğini doldurmak için esasa bakmak ve sorunu esastan çözmek yerine, "yan yol"lara -örneğin pavyonlar, genelevler, bankalar, katlar, yatlar, teknoloji bağımlılığı, vs.- saparak durumu idare etmeye çalışmaktayız.

Ama artık soruna esastan bakmak ve devrimi mümkün kılmak zorundayız. O nedenle artık hayatı da devrimi de idealize etmekten vazgeçmeli ve iyi/kötü gibi ikilemlerin boyunduruğundan onları kurtarmalıyız. Bu bağ-

lamda sorunu esastan çözmek için kavramsal sürecin bütününü görebilmenin ve yekvücutta bu farklılıkları bütünleştirebilmenin zamanı gelmiştir. Zaten insanın çaresizce düştüğü "yan yol"larda şahit olduğu bazı gerçekler dahi aslında durumu tüm çıplaklığıyla afişe etmektedir: Kavramların tümünün karşıtı ile birlikte ancak var olabilmesi bu bağlamda dikkat çekicidir. Bu nedenle mevcut tarihsel momentte, "farklı"lıkları, hem çatışma hem buluşma şeklinde kavramsal bütünlük içinde devrime içsel olarak tanımlayamaz ve çelişki ve çatışmaları var eden "farklı"lıkların birbiri içine geçmiş olduğunu göremezsek, toplumsal yapıyı "iyi" ve "kötü" olarak sahte katmanlara ayırır ve "iyi" olarak tanımladığımız katmanlardan beklenmedik karşılıkları gördüğümüzde de hayal kırıklıklarına uğrayabiliriz. Dahası yaşadığımız hayal kırıklıklarıyla yüzleşeceğimiz yerde, kendimize olmadık roller biçerek, devrim adına önceden "iyi" olarak tanımladığımız katmanlara (örneğin işçi sınıfına), kendi kendilerinin farkına varabilmeleri için bilinç aktarmaya kalkışabiliriz. Oysa görmek zorundayız ki, çok katmanlı bu dünyada katmanların tümü birbirinden ayrı olmayıp birbiri içindedir. Bu nedenle çok katmanlı ve çok yüzlü dünyada "iyi" ya da "kötü" yoktur. Sözün geldiği bu noktada, belki de bir kez daha hayatımızdaki ilk nesnemiz olan meme ile kurduğumuz ilişkiyi bu bakış açısıyla yeniden yorumlamak bizleri düştüğümüz dipsiz kuyudan çıkarabilir ve imajın gerçekliği aştığı bu dünyada bizleri yeniden gerçekliğe döndürebilir. Şöyle ki:

İfade ettiğimiz üzere meme, çocuğun anne karnındaki sıcak, güvenilir ve tutsaklık olan hayattan kopartılarak özgürlüğün gürültülü ve anlamlandırılamayan kaosuna getirildiği dünyada güvenilir bir limandır. Öte yandan her ihtiyacı olduğunda memenin çocuğun yanında

olması, ağzına alabilmesi, yanağında sıcaklığını hissetmesi memeyi bir yanılsama olarak çocuğun kendisinin bir parçası olarak algılamasına neden olur. Benzer biçimde annenin, çocuğun memeyi arayan ağlamasını anlayıp yanıt olarak memesini hemen ona sunması çocuğun, memenin kendi bedeninin bir parçası olduğu yanılsamasını derinleştirmektedir. Ancak *an gelir* ve çocuk kendi bedeninin bir parçası olduğunu düşündüğü memenin her an yanında olmadığını fark eder. İşte bu "farkındalık" çocuğun aynı nesneyi "iyi" ya da "kötü" olarak adlandırmasına yol açar. Çocuk kavramsal bölünmenin sonucu olarak, tıpkı kendisinin idealize ettiği ebeveynin kendisine hem doyum veren, rahatlatan hem de kısıtlayan, yasaklayan kişi olması gibi "iyi" memeden beslenir, korunur, şükran duyar ve libidinal haz alırken, "kötü" memeye ölüm içgüdüsünün neden olduğu yıkıcılıkla baş edebilmek için hasetle saldırır. Oysa meme aslında aynı memedir ve çok daha önemlisi meme, çocuğun saldırgan hasetliğine rağmen görünen bir nesne olmanın çok "öte"sinde ve "derin"inde varlığını var eder ve sürdürür - tıpkı makro ve mikro düzlemdeki kapitalist patriyarkal iktidar gibi.

Hiç kuşku yok ki, nesne olmanın "öte"sinde ve "derin"indeki meme (biz ona bir kez daha "kapitalist patriyarkal iktidar" diyelim) ile yaşanılan bu ilişki aynı zamanda arzuyu da çeşitlendirmektedir. Çünkü çocuk kimi zaman ağlamasıyla memeyi talep etse de annenin o anki durumu memeyi çocuğa verebilmesine imkân tanımaz. Böylesi zamanlarda anne çocuğu sesiyle, şarkısıyla ya da başka nesnelerle teskin etmeye çalışır. Bu durum çocuğun memeye ulaşma arzusu içerisindeyken, aynı zamanda annenin sesi ve diğer nesneler sayesinde başka arzuları da yaşamasına yol açar. Ancak bu "yeni" arzuları yaşamasının temel şartı, gecikme olsa da, şu an yoksunluk yaşasa da çocuğun sonunda nesne olmayan memeye ulaşacağını garanti altına alan annenin (biz ona "egemen düzen" diyelim) yumuşak (biz ona "ideolojik aygıtlarla yumuşatılmış" diyelim) sesidir.

Şimdi gelelim zor soruya: Hakikat böyleyse yani devrim de dahil olmak üzere tüm kavramlar karşıtlarıyla bir bütünse ve daha önemlisi kavramların kuruluş süreci dönemsel değişikliklere göre değişiyorsa bunlar "gerçek" midir?

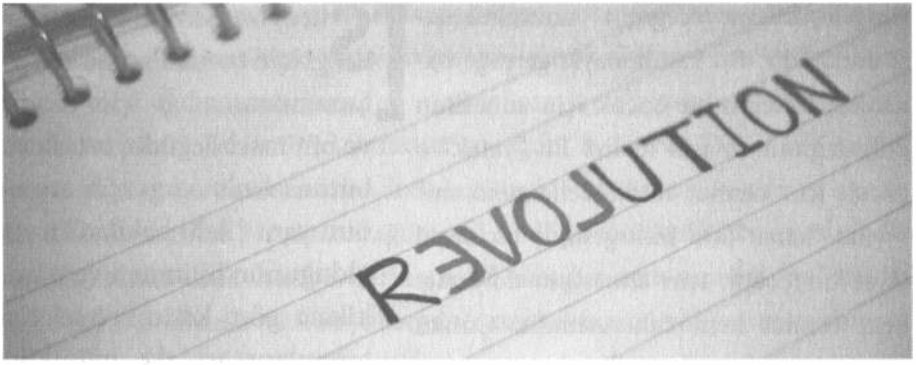
Elbette burada "gerçek"e nasıl bakıldığı ve gerçeğin hiçbir zaman

simgeleştirilemeyeceğinin unutulmaması önemlidir. Bu kısıtlamayla gerçeğe bakarsak, örneğin bir çocuk için annesinin dölyatağının anlamı nedir? Bu "yatak" o çocuk için cennet midir cehennem mi? - yine "karşıt"lara indirgenmiş bir soru! Oysa bir çocuk için annesinin dölyatağı hem cennet hem cehennemdir. Çünkü çocuk dölyatağında canlılığını kazanır ve yaşama ilk adımını atar ama aynı zamanda dölyatağında tümüyle bağımlı ve tutsak olduğu bir hayat "yaşadığı" için aynı zamanda orada ölümü de yaşar... Ama ne güzel ki, karşıt varoluşlardan her ikisi de birlikte aynı anda birbirini bütünler tarzda var olduğu ve bu bütünlemeye rağmen tümüyle iktidara direnip sembolize edilemediği için dölyatağı "gerçek"tir.[5] Demek ki kavramlar ancak zıtlıklarıyla aynı anda birbirlerini bütünler biçimde yaşandığı anda var oluyorlarsa gerçek olabilmektedirler - tıpkı devrim gibi. Bu bağlamda hiç kuşku yok ki her devrim, devrim olduğu kadar aynı zamanda bir düzendir ve zaten o nedenle "kesintisiz devrim" gereklidir. Ve hal böyleyse hiçbir devrime tümüyle tabi olmamak ve hiçbir zaman ona sorgusuz sualsiz itaat etmemek aslında düzenden bir kopuştur. Dahası kesintisiz devrimin bir gereği olarak "kurulan" bu varoluş, "oluş" sürecinde olduğu için başka varoluşları da sonsuza kadar potansiyel olarak bünyesinde barındırmaktadır. Yani süreç bitmemiştir, bitmediği için tamamlanmamıştır, tamamlanmadığı için tutarlı ve bütünsel değildir, tutarlı ve bütünsel olmadığı için sonunun yani "ilahi hakikat"in ne olduğunun bilinmesi ve o hakikate göre kesin reçetelerin tanımlanması da mümkün değildir.

[Süreç bitmemiştir, bitmediği için tamamlanmamıştır, tamamlanmadığı için tutarlı ve bütünsel değildir, tutarlı ve bütünsel olmadığı için sonunun yani "ilahi hakikat"in ne olduğunun bilinmesi ve o hakikate göre kesin reçetelerin tanımlanması da mümkün değildir.

Ama biliriz ki, uygarlık tarihinde kimisi insanın özünü, kimisi sermaye karşıtlığını, kimisi de otonom komünalist yaşamı direnişin "gerçek" yeri olarak tanımlamıştır. Ama belki de insanlık tam da bu noktada yanılgıdadır. Gerçekten de her şeyin birbiri içerisinde "kurulu" olduğu bu hayatta belki de bir "yer" aradığımız sürece, her daim bir iktidara teslim olacağımızı ve asla

[5] Cem Kaptanoğlu, "İktidar ve Direnişin 'Yeri'", *Türkiye Psikiyatri Derneği Bülteni*, 2009, cilt 12, sayı 1, s. 11.



onun ötesine geçemeyeceğimizi düşünmenin zamanı gelmiştir. Belki de tarihin uzun akışında insanların lağım ve mezar çukurlarıyla uzamsal planda "yer"(li)leştirildiği, bokun dahi ehlileşip evcilleştirildiği ve herkesin temizliğe, düzene ve güzelliğe mahkûm edildiği bu dünyada, var edeceğimiz o "yokyer"-de hayatı(mızı)n pisliğinde direnişi örgütleyebiliriz. "Eksik"liğimiz, ahlak dışılığımız, aklımızı kullanarak bulduğumuz akıl dışılığımız, utançlarımız, ayıplarımız, zincirlerimiz,.. o "yokyer"deki anlamsızlıkta "ben"i ve hayatı var ettiği gibi direnişi de var edebilir - elbette geçici bir süreliğine. Ardından her şey yeniden "kurulur" ve yeniden "direnilir"...

Ama belki de "geçici bir süre" direnmek devrimci bir müdahale olarak iktidarı iğdiş etmeye yetebilir. Belki de devrim için, bugüne kadar yapılanın aksine organize olmayan, merkezsiz, o anda tasarlanan ve o anda hissedilip, o anda tüm acemiliği, paradoksları ve tutarsızlığıyla yaşama aktarılan bir gerilla hareketine kalkışmak gereklidir. Tıpkı Marquez'in *Benim Hüzünlü Orospularım* kitabında bir orospu ile sevişmesi gibi. Orospuyla tenler bir kez dahi temas etmemiştir belki ama öyle bir sevişme daha önce hiç yaşanmamıştır.

Görelim ki zincirlerimizdir bizleri ve devrimi var eden - aynı zamanda yok eden. Ve dahası kabul etmek zorundayız ki, bu paradoksu aşmak için sürekli bir isyan gereklidir. O isyanın yeri ise "içimizdeki dışarısı"dır.[6] Bu anlamda gerçekten de "insanın gücü güçsüzlüğündedir".[7] Gerçekten de birbuçuk milyon yıl önce başka primatlar arasından sıyrılıp *homo habilis* olmamızın en temel nedeni güçsüzlüktü. Çünkü o günlerde "homo"laşacak olan primat

[6] Saul Newman, *Bakunin'den Lacan'a Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*, çev. Kürşad Kızıltuğ, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006, s. 222.

[7] Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993, s. 18.

diğerleri gibi çok kıllı değildi. Bu nedenle yağmur ve soğuk onun için büyük bir sorundu. Dahası o primatın çenesi çok güçlü değildi. Bu nedenle hayvan eti yemek onun için büyük bir sorundu. Dahası elleri bir pençe gibi kuvvetli değildi. Bu nedenle hayvan saldırılarına açıktı. Ve işte tüm bu güçsüzlükler nedeniyle barınak yaptı, ateşi kullandı, okları hazırladı, beyin ve dil gelişimini sağladı.

Bugün milyar yıllar gerisinden günümüze kadar yaşanan bu sürece bakıp yorum yapanlar, insan denilen canlının güçsüzlüklerinin yol açtığı sıkıntı ve evrimsel yokolma sürecinin, insanın varolduğu varlığı değiştirmek ve/veya geliştirmekten önce, insan olarak varoluşunu muhafaza etmek bilgisini iddia edenlerin müesses nizamda daha büyük şansa sahip olduğunu ifade edebilirler. Hatta kimileri daha da ileri giderek, cinselliğin ekonomik olarak yararcı ancak siyasal olarak tutucu olduğunu iddia edebilir. Yine benzer gözlüklerle bakanlar; insanın, doğadan öğrenen bir canlı olarak değiş(tir)mekten ziyade, en iyi bildiği ve yaşayabildiği için evrimsel kavgada olumlu sonuç aldığını düşündüğü davranış kalıbı olan yinelemeyi tercih ettiğini belirtebilirler. Ancak unutmayalım ki, müesses nizamın hazin çelişkisi, canlılığın ilk varoluşunun ona "karşıt" olan cansızdan gelmesidir - bu anlamda ilk varoluş değişim nedeniyle varolmuştur. Daha önemlisi görmek zorundayız ki, bu dünyada "her şey, her şeyin içinde bulun"makta ve "her nesne hem esas olanı hem de zıddını kapsa"maktadır[8] - tıpkı "iğrenç" dışkıdan ya da plasentadan ya da mens artıklarından "güzel" parfümler yapılması gibi (o halde "muhafaza" ve "değişim"i ayrı iki kavram olarak nasıl birbirinden ayırabiliyoruz ki?).

Daha ötesi haz ilkesi de dahil olmak üzere zihnin en temel işlevi aslında insanın üzerinde, içinde, bünyesinde barındırdığı tüm gerilimleri dindirmek olsa da bu gerilimi dindirmek için var ettiği her eylem ve düşünce, gerilimi azaltmanın aksine üzerindeki gerilimin artmasına ve paradoksal olarak daha da canlılaşmasına neden olmaktadır. Bu durum tıpkı ölüme giderken yaşama derinliğine kök salmak gibi, insanın, muhafaza etmeye çalışırken geri dönmeyecek biçimde değişime ve devrime kök salmasına yol açmakta ve hayatı her zaman ve her durumda devrimci kılmaktadır.

[8] Dominique Laporte, *Bokun Tarihi*, çev. Ece Çavuşoğlu, İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları, 2011, s. 53.

Ancak hiç kuşku yok ki, insanın evrimi de devrimi de gücün değil aksine güçsüzlüğün tarihidir - tıpkı "kendisi" gibi. Yunus'un dediği gibi benin içindeki "ben" de böylesi bir güçsüzlüğün sonucunda oluştu. Gerçekten de ölerek "eksik"liğe ve simgesel düzende kaybederek kazanmaya mahkûm olan insanın egosu da kendisini var eden etmenlerin kastre edilmesi sonucunda var oldu. Bu nedenle hep "eksik"iz ve "eksik" kalacağız. Ama kimimiz bu "eksik"-liği parayla pulla, kimimiz şanla şöhretle, kimimiz iktidarla, kimimiz muhalefetle doldurmaya çalışmakta. Daha acısı kimi zaman bir "yarığı", kimi zaman ağzımızı, kıçımızı doldurmaya çalışarak ya da kimi zaman "öteki"nin "fazla"-lığını içimize alarak "eksik"liğimizi gidermeye kalkışıyor ve anlık bütünleşmenin ve -kısa bir süreliğine de olsa- "tam"a ermenin hazzıyla kendimizden geçiyoruz - tıpkı kapitalist patriyarkal iktidarla yaşadığımız anlık bütünleşmelerin yarattığı tamlık orgazmı gibi. Ama kabul edelim ki her zaman boşa çabadır bu yaptıklarımız. Çünkü ilk yenilgi ve benzeri başka yenilgilerle oluşan varoluşumuz hiçbir zaman tümüyle tamamlanamayacaktır. Ve tamama erememenin getirdiği anksiyeteyi her daim "varoluş bunalımı" olarak yaşayacağız. Kabul etmek zor ama insan olarak hep "eksik" kalacağız. Çünkü "ben", hiçbir zaman tümüyle sembolize edilemez, tanımlanamaz ve tamamlanamaz. İnsan kendisini ne kadar anlatırsa anlatsın, varlığını ne kadar ortaya koyarsa koysun her daim ardında bir *artık* kalır. Ve diyelim ki her şey ama her şey anlatılsa ve her şey ama her şey bedenden çıkarılıp atılsa da yine de geriye insanda bilinçdışı bir alanda iktidarın sembolize edemediği bir "şey" kalır: Kocaman radikal bir boşluk!

Ve işte o "yokyer"de insanın direnişi başlar. Ve elbette o "yokyer", insanı kuran iktidarın içindedir ama boşluk olduğu ve vicdan gibi bilincimizin sınırlarında kalmayıp onun ötesine de taştığı için iktidar güneşinin sızamadığı bir yerdir. Dahası orası insanın içinin, oluş halinde varolan ve aynı zamanda oluş halinde olduğu için, varolamadığı için yok da olamayan dışarısıdır. Ve Nazım'ın dediği gibi insanın isyanını devam ettirip insan kalabilmesi için o *cevahir*'in kararmaması gereklidir.

BİYOTEKNOLOJİNİN VAADİ

KEMAL ÖZDİL*

1976 yılında John Moore, saçaklı hücreli lösemi olarak bilinen hastalığının tedavisi için California Üniversitesi'nin (UCLA) Sağlık Merkezi'ne başvurdu. Hastalığın teşhisini yapan David W. Golde, Shirley G. Quan ile birlikte hastanın hücrelerinin yeni bir tedavinin geliştirilmesi için kullanılmaya elverişli olduğunu fark ettiler. Hastalarının bilgisi ve rızası dışında, hücrelerinden ilaç üretmeye yarayan bir hücre dizisi elde ederek patentini aldılar ve bu sayede birçok ticarî anlaşma yaptılar. Dahası Golde ve üniversite, hastanın dalağının alınmasından sonra yedi yıl boyunca onu izlemeye ve tedavisi için gerekli olduğunu söyleyerek yine rızası olmaksızın doku örnekleri almaya devam ettiler; ta ki John Moore durumu fark edip 1988'de dava açana kadar.[1]

Davacı Moore buluş üzerinde hak talep ediyordu. California Temyiz Mahkemesi davacı lehine karar vererek hem hastanın bilgilendirilmemesine atıf yaptı hem de buluş üzerinde bir hakkı olduğuna hükmetti. Ancak davanın daha üst bir mahkemeye taşınmasıyla alınan karar, hasta haklarının ihlâl edildiğini teslim etse de patentlenen buluş üzerindeki hakkın hekimlerle birlikte üniversitede olduğuna karar verdi. Karar, insanın biyolojik materyali üzerinde kimin mülkiyet hakkı olduğu konusundaki tartışmaları alevlendirirken akademinin ilgi alanına da girmiş oldu. Bir tarafta hukukçular mahkemelerin farklı kararlarını yorumlarken, fikrî mülkiyet alanından çok sayıda araştırmacı da konuya ilgi gösterdi[2]. Davanın ilgi odağı olmasının başlıca sebeplerinden biri,

* Ankara Üniversitesi, Siyaset Bilimi. (Yazıda karikatürünü kullanmama izin verdiği için Cumhur Gazioğlu'na çok teşekkür ederim.)

[1] Dava *Moore v. The Regents of the University of California* (1988) olarak isimlendirilmektedir.

[2] Buradaki özet için yararlandığımız kaynağın yazarları, davayı akademi alanının yeniden biçimlenmesinde ortaya çıkan ve "akademik kapitalizm" adını verdikleri bir olgunun önemli bir parçası olarak aktarmaktadırlar (bkz. Sheila Slaughter ve Gary Rhodes, *Academic Capitalism*

insanın biyolojik parçasından yola çıkarak patent elde edilmesi, yani bizzat insan bedeninin ve eklerinin metalaşması, diğer taraftan bu durumun yaratacağı olası etik sorunlardı. Söz konusu dava, biyoteknolojinin gelişimi ve 90'lı yıllarda İnsan Genom Projesi ile birlikte yeni "biyoteknoloji çağına" ilişkin tartışmaların belki de ilk önemli habercisiydi.

İnsan bedeninin bu dava örneğinde olduğu gibi giderek bilimsel alanın merkezine oturmasıyla birlikte, gelişmeleri anlamak üzere Foucault'nun biyopolitika düşüncesine ve Marx'ın *Kapital*'ine odaklanan ve bunların arasında bir tür sentez arayan çalışmaların ortaya çıkmasına tanık olundu. Bu yazıda, biyoteknoloji konusunda hâlihazırda genişlemekte olan bu külliyatın öne çıkan bazı yazarlarının temel varsayımlarının eleştirisini merkeze alacağız. Bu çerçevede, mevcut süreçlerin açıklanmasında biyo-iktidar ve biyopolitika analizini yeniden değerlendirme çabalarının Foucault'nun hangi yorumlarına dayandığına, Marx ile Foucault arasındaki sentez çabalarının bunun neresinde durduğuna bakmaya çalışacağız. Söz konusu varsayımlardan bazılarının temelini oluşturan, kapitalizmin yeni ya da farklı bir biçiminin ortaya çıktığı yönündeki iddianın ise süreçleri açıklamakta yetersiz ve muğlak bir kapitalizm kavrayışını yansıttığını ve son olarak çözümlemelerin altında da örtük bir teknolojik determinizm düşüncesinin yer aldığını öne süreceğiz.[3]

Foucault ve Ekonomi Politik

Bilindiği gibi Foucault, birçok yerde biyopolitikayı disiplin toplumu dediği yeni ve modern bir evrenin temel unsuru olarak görüyordu. Toplumdaki iktidar mekanizmalarının nüfuz ettiği çeşitli "mikro" alanlara (hapishane, klinik, cinsellik) yönelik araştırmaları, günümüz toplumunu anlamak için bu farklı iktidar alanlarının nasıl birbirine eklemlendiğine ve ne tür öznelleşme süreçleri yarattığına odaklanıyordu. Burada bu düşüncenin bütün boyutlarını ele almaksızın, Foucault'nun ekonomi politiğe yaklaşımı ve bunun biyopolitika ile olan bağlantısını kuracak kadar değinmemiz yeterlidir.

---

and the New Economy: Markets, State, and Higher Economy, The Johns Hopkins University Press: Baltimore & Londra, 2004, s. 69-70).

[3] Buradaki teknolojik determinizmin kullanımı, en genel anlamıyla toplumsal yapı ve değerlerin teknolojik değişimlere sıkı sıkıya bağlı olduğu düşüncesine vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda toplumsal olguların açıklaması olarak tek yönlü bir etkiyi öne çıkarmaktadır.

Foucault, yeni cezalandırma teknikleri üzerinden "beden"in iktidarın merkezine oturduğunu ve bu bağlamda bir beden ekonomi politiği içine yerleştirilmesi gerektiğini savunuyordu. Cezalandırmanın karmaşık işlevi yalnızca ölüm ya da şiddeti değil, yaşatma ve ıslah gibi yöntemleri de içeriyordu. Bedenin bu siyasal kuşatılması onun ekonomik kullanımıyla, yani üretici bir güç olmasıyla yakından ilişkilidir. Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*'nda bir taraftan ekonomi politik açıdan bir beden çözümlemesi, diğer yandan iktidar bağlamında mülkiyet edinme yerine bir iktidar ağının tarif edilmesine dayanan bir incelemeyi öne çıkarıyordu.[4] Buna göre denetlemeye konu olan beden, kendi yapısı, olanakları, uyum kabiliyeti, kapasitesi, ergonomisi gibi nitelikleri dikkate alındığı için bir beden politikasına konu olmaktadır.[5] 18. yüzyılla birlikte ortaya çıkan toplum biçimi, Foucault'ya göre "insani çeşitliliği düzene sokmayı sağlamaya yönelik teknikler" bütünü olarak disiplinlerin doğuşuna tanık oldu. Bu teknikler, tarihsel bir konjonktürle çakışıyordu. Bir taraftan 18. yüzyılın büyük nüfus artışı, diğer taraftan üretim aygıtının büyümesi bu disiplinlerin ortaya çıkışına bir yanıt niteliğindeydi; hem "iktidarın icra edilişini az masraflı kılmak" hem de "etkilerinin en uzağa yayılmasını sağlamak" yoluyla ekonomik ve siyasal bir işlev görüyordu.[6]

Benzer bir temaya farklı bir bağlamda *Cinselliğin Tarihi*'nde de rastlarız. Yeni iktidar teknikleri, ekonomik ve siyasal bir sorun olarak "nüfus"un yaratılmasının ve hükümetlerin uyruk ya da halk dışında bir nüfus söylemi geliştirmelerinin zeminini oluşturuyordu. Ancak bu sefer sorunun merkezini cinsellik işgal etmektedir. Foucault cinsel davranışları, iki yönlü bir analiz olarak biyolojik olanla iktisadi olanın sınırında çözümlemeyi öneriyordu.[7] Bu aşamada cinselliğe ilişkin yaratılan söylem, kapitalizm için gerekli işgücünün meydana getirilmesine yönelmiştir. "Cinsellik böylesine katı bir biçimde bastırılıyorsa, bunun nedeni genel ve yaygın bir işe koşma çabasıyla uyuşmazlığıdır" diyordu Foucault, "işgücünün sistemli olarak sömürüldüğü

[4] Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu: Gözetim Altında Tutmak ve Cezalandırmak*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 3. baskı, İmge: Ankara, 2006, s. 59-64.

[5] A.g.e., s. 251. Foucault "Disipline sokulan bedenin mimari, anatomi, mekanik ve ekonomisi..." demektedir.

[6] A.g.e., s. 319-20.

[7] Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı: İstanbul, 2003, s. 26-27.

Kapitalizm "bedenlerin denetimli bir biçimde üretim aygıtına sokulması ve nüfus olaylarının ekonomik süreçlere göre ayarlanmasıyla güvence altına" alındığı için biyo-iktidar ile kapitalizm arasında tarihsel bir ilişki vardır. Kapitalist ekonomi, anatomo-politikanın devreye sokulmasıyla kendine özgü bir disiplinsel iktidarı davet etmiştir. Sermaye birikimi ile kendisini gösteren ekonomik süreç, insanların birikimi, yani nüfus sorunu ile belirginleşen yönetim krizine yanıt olarak yeni bir siyasal süreci ortaya çıkarmıştır.

dönemde, bu gücün, yeniden üretilmesini sağlayacak" bir cinsellik gerekiyordu.[8]

Böylece yaşam üzerindeki iktidar iki çizgi üzerinde gelişir: Bir yandan fayda temelinde bedenin bir makine olarak gelişimi ve denetime dayalı ekonomik sistemlerle bütünleşmesi vardır (Foucault buna *anatomo-politika* adını veriyordu), diğer yanda ise "biyolojik süreçlerin dayanağını oluşturan bedeni merkez" alan ve düzenleyici denetim yoluyla gerçekleşen süreç yer alır (bunu da nüfusun *biyo-politikası* olarak adlandırır). Anatomo-politika bireyselleştirirken, biyopolitika bütünleştirmekte, fakat her durumda yaşatma olgusu, öldürmeye karşılık iktidarın merkezinde yer almaktadır. Kapitalizm "bedenlerin denetimli bir biçimde üretim aygıtına sokulması ve nüfus olaylarının ekonomik süreçlere göre ayarlanmasıyla güvence altına" alındığı için biyo-iktidar ile kapitalizm arasında tarihsel bir ilişki vardır.[9] Kapitalist ekonomi, anatomo-politikanın devreye sokulmasıyla kendine özgü bir disiplinsel iktidarı davet etmiştir. Sermaye birikimi ile kendisini gösteren ekonomik süreç, insanların birikimi, yani nüfus sorunu ile belirginleşen yönetim krizine yanıt olarak yeni bir siyasal süreci ortaya çıkarmıştır.[10]

Burada Foucault'nun, biyo-iktidarı kapitalizmin gelişmesinin vazgeçilmez bir öğesi olarak gördüğünü vurgulamamız gerekir. Fakat açık ki Fouca-

[8] A.g.e., s. 13-14.

[9] A.g.e., s. 102-104.

[10] Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 322-324. Foucault şöyle yazmaktadır: "İnsan birikimi ve sermaye birikimi gibi iki süreç, fiili durumda birbirlerinden ayrılmaz niteliktedir; eğer hem insanları besleyecek hem de onlardan yararlanacak bir üretim aygıtının gelişmesi olmasaydı, insanların birikimi sorununu çözmek mümkün olmazdı; bunun tersine insanların birikimli çoğulluğunu yararlı kılan teknikler de, sermaye birikimi hareketine ivme vermektedir".

ult, en azından Batı'daki toplum biçiminin işleyişini ya da toplumsal değişimi incelemenin bir ölçütü veya analiz birimi olarak -Foucault için böyle bir şey olanaklıysa şayet- yapısal bir kapitalizmi değil, kapitalist süreçlerin de eklemlendiği fakat hiçbir şekilde bütünsel olarak ele avuca gelmez, sabitlenemez ve belirli sınıf veya gruplar tarafından bütünüyle yönlendirilemez bir iktidar ağını temel alacaktır. Bu noktada iktidarı mülkiyet gibi sahiplenilebilir bir şey olarak değil, bir tür strateji olarak görmekteydi. Foucault için iktidar ilişkileri "tek bir anlam taşımamaktadırlar; sayılamayacak kadar çok karşılaşma noktasının; her birinin kendi çatışma, mücadele ve güç ilişkilerinde hiç değilse geçici olan tersine dönme tehlikesini taşıyan istikrarsızlık odaklarını tanımlamaktadırlar".[11]

Nitekim *Cinselliğin Tarihi*'nde amacını bir iktidar kuramı ortaya koymaktan çok, bir iktidar çözümlemesi yapmak olarak niteler. Belirli bir egemenlik ya da iktidar biçimi -sınıfsal gibi- ancak bu iktidar mekanizmasının nihaî biçimi olabilir. İktidar ilişkileri bir kurum ya da yapı olamaz; ekonomik süreçlere, bilgi ilişkilerine vs. dışsal değildirler; bir üstyapı olarak da görülemezler; nihayetinde egemen-bağımlı, yöneten-yönetilen, sömüren-sömürülen biçiminde bir ikiliğin parçası, dolayısıyla yukarıdan aşağı bir süreç teşkil etmezler.[12]

Burada Foucault'nun savları birçok açıdan eleştirilebilir, ancak yazının kapsamı, söz konusu düşüncelerin temelini oluşturduğu biyopolitika kavrayışının sınırlarını belirginleştirmek ve bu noktada ekonomi politik ve kapitalizm ile bağlantısını kurmaya çalışmaktır.[13] Thomas Lemke, Foucault'nun biyopolitikasının basitçe siyasetin kapsamının genişletilmesinin ötesinde onun "çekirdeğini" dönüştürdüğünü, bu yolla da siyasal egemenlik kavramlarını yeniden formüle ederek onları yeni siyasal bilgi biçimlerine tabi kıldığını belirtmektedir. Ancak yine de Foucault'nun biyopolitika kavramını kullanı-

[11] A.g.e., s. 64-65. Disiplin toplumu bağlamında da disiplinin "bir iktidar tipi, iktidarı icra etmenin bir tarzı olup koskoca bir aletler, teknikler, usuller, uygulama düzeyleri, hedefler bütünü" içerdiğini ve hiçbir kurumla ya da aygıtla özdeşleşemeyeceğini belirtir (bkz. a.g.e., s. 316-317).

[12] Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 71-73.

[13] Bu yazıdaki perspektife yakın bir Foucault eleştirisi Madan Sarup tarafından yapılmaktadır. Yöntemsel sorunlara ilişkin sorgulaması ve Foucault'nun görüşlerinin derli-toplu bir özeti için bkz. Madan Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat: Ankara, 2004, s. 89-132.

mının tutarlı olmadığını ve metinlerinde anlamının değiştiğini öne sürmektedir. Bu çerçevede biyopolitikanın kabaca üç anlamından söz etmektedir: Birincisi, egemen iktidarın eklemlenmesinin açığa çıkardığı siyasal düşünce ve pratiklerde tarihsel bir kırılmaya işaret etmektedir. İkincisi, Foucault modern ırkçılığın yükselişinde biyopolitik mekanizmalara merkezî bir rol atfeder. Üçüncü olarak da kavram, toplumsal düzenleme ve kişinin kendinin bireysel yönetiminin tarihsel süreçteki liberal biçimleriyle ortaya çıkan ayırt edici bir yönetim sanatını içermektedir. 18. yüzyılın endüstriyel ve tarımsal üretim artışı ve insan bedeni hakkında artan tıbbî ve bilimsel bilgi, yaşamın tarihe dâhil edilmesi açısından belirleyiciydi.[14] Biyopolitikanın buradaki üçüncü anlamı, Foucault'nun ekonomi politik ile olan ilişkisine daha çok yer verdiği ve *Biyopolitikanın Doğuşu*[15] başlığı altında bir araya getirilen derslerinin konusudur.

Bu kitapta Foucault, yönetimsel aklın dönüşümüne odaklanmaktadır. Egemenliğin sınırlandırılmasında hukukî kavramlarla açıklanamayacak bir dönüşüm, yönetim olgusunun sınırlarını yeniden çizmiş ve geleneksel *Raison d'État*'nın yeni bir uzantısı olarak bu düşünceyi yeni ölçütlere uydurmuştur. Buna göre egemenliğin kötüye kullanılması yerine yönetimin aşırılığı ön plana çıkmıştır. Toplumsal dönüşüme eşlik eden ve 18. yüzyılın ortasından itibaren yeni bir hesaplama ve rasyonalite biçiminin ortaya çıkışını mümkün kılan ise, Foucault'ya göre ekonomi politik olmuştur. Zenginliğin üretim ve dağıtımının analizini hedefleyen ekonomi politik kimi zaman, daha geniş ve pratik anlamda, ulusun refahını temin edebilecek her türlü idare yöntemine (*method of government*) işaret ediyordu. Kimi zamanlarda ise toplumdaki iktidarın örgütlenmesi, dağıtımı ve sınırlandırılmasına odaklanıyordu.[16]

Ekonomi politiğin hedefi devletin zenginleşmesiydi; eşzamanlı, uygun

[14] Thomas Lemke, *Biopolitics: An Advanced Introduction*, çev. Eric Frederick Trump, New York University Press: New York and London, 2011, s. 33-35. Bu bağlamda Lars Thorup Larsen, birazdan göreceğimiz düşünürlerin biyopolitikaya farklı anlamlar yüklemelerinin ve ekonomi-dışı olarak değerlendirmelerinin az çok Foucault'dan kaynaklandığını belirtmektedir. Nitekim Foucault, ilk başlardaki ırk-merkezli bağlantıları bırakarak biyoiktidar yerine biyopolitika kavramını tercih etmişti, bkz. Lars Thorup Larsen, "Speaking Truth to Biopower: On the Genealogy of Bioeconomy", *Distinktion* No. 14, 2007, s. 13-14.

[15] Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collége de France, 1978-79*, ed. Michel Senellart, çev. Graham Burchell, Palgrave Macmillan: New York, 2008.

[16] A.g.e., s. 12-13.

olarak ayarlanmış biçimde, bir taraftan nüfusun, diğer taraftan geçim araçlarının artışı hedefleniyordu. Bu düşünce bizatihi yönetimsel pratikler üstüne eğilir ve haklar temelinde meşru olup olmadığını sorgulamaz; kökenlerinden çok etkilerini göz önüne alır. Yönetimsel eylemin hedeflerinin belirli bir doğası vardır, bu bağlamda ekonomi politik önceden var olan doğal hakların keşfini amaçlamaz, yönetim pratiğinin özelliği olan bu doğallığı araştırır. Burada doğa, yönetimsellik aracılığıyla ve onun altında işleyen bir şeydir. Liberal ekonomi politikçilerin piyasa işleyişinin bir parçası olarak müdahale edilmemesi gerektiğini savundukları bir işleyişi anlatır. Bu haliyle insan-doğa ayrımının aksine, dönemin ekonomi politikçilerinin varsaydıkları piyasanın doğallığını ifade eder. Yönetimsel pratikler buna uymadığı durumda başarı ya da başarısızlık ortaya çıkar ve bu, meşruluk ve gayrı meşruluktan ziyade yönetimsel eylemin yeni ölçütü haline gelir. Foucault'ya göre bu koşullarda ortaya çıkan ekonomi politik, yeni bir tür "hakikat rejimi" yaratmıştır.[17] Gördüğümüz gibi Foucault'da ekonomi politik, yeni iktidar mekanizmalarına eklemlenen bir tür söylem düzeyinde ele alınmaktadır.

Foucault'nun düşüncelerine başvuran bazı yazarlar, biyoteknolojinin genetik alanında yol açtığı yeniliklerin esaslı dönüşümlere yol açtığını öne sürerek Foucault'nun yaklaşımına bazı eleştiriler yönelttiler. Bunlardan biri, Foucault'nun biyopolitikasının tümleşik, yani kapalı ve sınırlanmış bir beden anlayışına dayandığı eleştirisiydi. Oysa biyoteknoloji ve biyotıptaki gelişmeler, Foucault'nun öngörmediği biçimde bedenin parçalara ayrılması ve yeniden birleştirilmesine izin vermektedir. Bunun dışında biyopolitikanın bireylere ve nüfusa odaklanmış ol-

[17] A.g.e., s. 14-18.

ması, insan türünün yeniden üretimiyle ekolojik ve çevresel sorunların nasıl iç içe geçtiğini göremeyecek kadar dar bir bakış açısı sunmaktadır.[18] Bu noktada teknolojik yenilikler, yaşamın doğal temelinin ne olduğunun ve bunun yaşamın yapay biçimlerinden nasıl ayrıştırılacağının belirlenmesini güçleştirmektedir. Bir taraftan bizatihi yaşam farklı biçimlerde algılanmakta, yaşamla ölüm arasındaki ayrıma ilişkin yeni sınırlar ve bedenin içsel yapısına odaklanan bir anlayış ortaya çıkmakta, diğer yandan bu süreçler biyopolitik müdahalenin odağını ve kapsamını genişletmektedir. Dahası insana ait olan ile olmayan arasındaki sınır bile sorgulanır duruma gelmektedir. Genetik mühendisliği yaşamın dışsal doğasının denetiminden çıkarak bizzat içsel doğanın dönüşümüne yönelmiştir.[19] Bu dönüşümler, bazı yazarlarca toplumsal olanın değişimiyle sonuçlanmaktadır.

Aşağıdan Biyopolitika: Toplumsalın Dönüşümü ve Biyotoplumsallık

Paul Rabinow, biyoteknolojinin gelişmesi sonrasında toplumsal ve etik değerlerin nasıl değişeceği üzerine odaklanmaktadır. Bu noktada yeni genetiğin toplum ve yaşamı şekillendirmek konusunda merkezî bir güç olacağını öngörmektedir. Bu genetik, gelecekte modern toplum için biyolojik bir metafor olmanın dışına çıkarak yeni kimliklerin oluşumuna zemin hazırlamaktadır. Mikro düzeyde tıbbî uygulamalar ve diğer söylemler yoluyla toplumsal bünyeye eklemlenerek tamamen yeni bir kendi kendine üretim tipi vücut bulmaktadır; Rabinow buna *biyotoplumsallık (biosociality)* adını vermektedir. Rabinow'a göre, "eğer sosyobiyoloji doğa metaforu üzerine inşa edilen bir kültürse, o halde doğa, biyotoplumsallık içinde uygulama olarak anlaşılan kültürü model alacaktır". Doğa, teknik yoluyla yeniden şekillendirilirken yapay hale gelecek, Genom Projesi gibi süreçler doğa/kültür ayrımının üstesinden gelmenin temeli olacaktır. Bunun gerçekleşmesinde önemli bir adım da "toplumsal" kategorisinin çözülmesidir.[20]

Belirli hastalıklar taşıyan insanlar, birbiriyle deneyimlerini paylaşmak

[18] Lemke, *Biopolitics*, s. 94-95.

[19] A.g.e., s. 27 ve 93-94.

[20] Paul Rabinow, "Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality", *Incorporations* içinde. ed. Jonathan Crary ve Sanford Kwinter, New York: Zone, 1992, s. 237-242.

için bir araya gelmekte, hastalıkları için lobi yapmakta, çocuklarını eğitmekte ve bunlara benzer biçimde ortak hareket ederek yeni grup ve birey kimliklerinin ortaya çıkmasını sağlamaktadırlar. Bu pratikler, Rabinow'un biyotoplumsallık olarak adlandırdığı sürecin parçasıdır. Biyokimliklerin kültürel sınıflandırılma biçimleri olan ırk, cinsiyet ya da yaş yanında yeni rasyonellik biçimleriyle karşı karşıya kalmaktayız.[21] Teknik yenilikler ve bilimsel sınıflandırma sistemlerinin yarattığı yeni toplumsallaşma biçimleri, temsil modelleri ve kimlik siyasetleri, biyopolitika alanında farklı politik örgütlenmelere de yol açmaktadır. Toplumun dikkatini kendisine çekmeye çalışan hasta hakları gruplarının örgütlenmelerinden ilaçlara erişimin sınırlandırılmasına karşı çıkan gruplara, teknolojik prosedülerin biçimlenmesinde çeşitli düzeyde hükümet politikalarına müdahaleye yoğunlaşan çevrelere kadar farklı düzeyleri temsil eden bu deneyimler, "aşağıdan biyopolitika"nın örneklerini oluşturmaktadır.[22]

Paul Rabinow ve Nikolas Rose, birlikte yazdıkları bir makalede biyoiktidarı üç farklı düzlemi bir araya getiren stratejiler içinde ele almaktadırlar. Bu çerçevede biyoiktidar, canlı varlıklar üzerine bir hakikat söylemine, yaşam ve sağlık adına kolektif varlığa müdahale stratejilerine ve özneleşme tarzlarına ilişkindir. Bu unsurları Foucault'ya dayandırmakla birlikte onun temel amacının tarihsel olduğunu belirterek kendilerini farklılaştırmaktadırlar.[23] Örneğin Foucault'nun, bedenin anatomo-politikasını nüfusun biyopolitikasına bağladığı için cinselliğe temel bir önem atfetmesinin aksine bugün için cinselliğin işlevi değişmiştir. Cinsellik yeniden üretimin simge ve pratiklerinden bir de-

[21] A.g.e., s. 244-245.

[22] Lemke, *Biopolitics*, s. 97-99.

[23] Paul Rabinow ve Nikolas Rose, "Biopower Today", *BioSocieties*, 1, 2006, s. 197-198 ve 203-204. Yazarlar biyopolitikanın, "kolektif insan yaşamına, hastalığa ve ölüme ilişkin sorunsallaştırmalar üzerindeki; arzulanan, meşru ve etkili olan bilgi biçimleri, otorite rejimleri ve müdahale pratikleri üzerindeki tüm spesifik stratejiler ve çekişmeleri" kapsayacak biçimde kullanılabileceğini belirtmektedirler. Foucault'da da benzer bir ayrıma gidildiğini, biyoiktidarın daha genel bir çözümleme kategorisi olarak ele alınırken biyopolitikanın ise başta nüfus düzeyinde işleyen bir yönetim, teknik ve pratikler kümesine işaret ettiğini hatırlamakta fayda var. Foucault, kapitalizmin doğuşu ve bu pratikler kümesinin çakışmasına, bir hakikat söylemi olarak ekonomi politiğin eklemlenmesi etrafında değinmektedir. Burada kapitalizmin Foucault için ne kadar merkezî bir sorun olduğu, onun biyopolitika çözümlemelerinde Lemke'nin işaret ettiği zamanla değişen vurgu farklılıkları göz önüne alındığında tartışmaya açıktır. Bu noktaların açıklığa kavuşturulmasındaki ayrıntılı açıklamaları ve uyarıları için Emre Koyuncu'ya teşekkür ederim.

receye kadar ayrışmış ve yeniden üretim de cinsellikle çok az ilgili olan bir dizi bilgi biçimi, teknoloji ve siyasal stratejinin nesnesi haline gelmiştir. Dahası, başkalarını ve kendimizi yönetmemizi olanaklı kılan biyolojik bilgi biçimleri artık en güçlünün hayatta kalmasına ilişkin değildir. Bunun gibi ulusun ekonomik refahına yönelik nüfusun sınırlandırılması da ırk ıslahına dayalı biyopolitik amaca göre işlememektedir.[24] Genetik teknolojilerinin mevcut kültürel formları arttırmasına paralel olarak nüfusta meydana gelen bu değişiklikler içerisinde, yazarlara göre nüfus karakteristiklerinin "mikro-yönetimi" bilimsel ve teknik olarak artık pek de mümkün olmayacaktır.[25]

Biyopolitikanın Demokratikleşmesi

Rabinow'un görüşlerinin benzeri Nikolas Rose tarafından daha da ileri götürülmüştür. Rose meselenin çok farklı boyutlarını bir araya getirmeye çalışmakta ve geniş bir kavramsal repertuara dayanmaktadır. Temel olarak biyopolitik stratejilerin devlet elinden giderek bireylere doğru el değiştirmesiyle biyopolitikanın demokratikleştiğini ileri sürmektedir.

Rose'a göre 20. yüzyılla birlikte devlet destekli iki biyopolitik strateji özellikle Avrupa ve Kuzey Amerika'da boy göstermeye başlamıştır. Bunlardan ilki, nüfusun sağlığına yönelmiş, ikincisi de üremeyi temel almıştır. Ancak günümüze gelindiğinde devletin bu işlevleri yerine getirmesi beklentisi giderek azalmaya başladı. Bu süreçte tek bir toplum düşüncesi etrafında ulusal düzeyde bir kültür, nüfus ve ulusun kaderine ilişkin ortak tahayyüller krize girdi. Bu yeni evrede hastalık ve sağlık ile ilgili siyasal anlamlar da dönüşüme uğradı. Irk, nüfus, ulus gibi türlerin yaşamsallığı temel olmaktan çıktı ve artık her yurttaş sağlık konusunda aktif bir katılımcı olarak kendi güvenliğinin sorumluluğunu kabullenmek durumundadır. Bu noktada biyopolitika risk siyaseti haline gelmektedir.[26]

Devlet temelli biyopolitikanın dönüşümü Rose'un *ethopolitika* (*ethopolitics*) adını verdiği olgu, yani nasıl bir hayat sürmek gerektiği temelinde yaşamın kendisinin (*life of itself*) siyaseti ile biyopolitikanın kaynaşmasına

[24] A.g.e., s. 208 ve 210.

[25] A.g.e., s. 211.

[26] Nikolas Rose, "The Politics of Life Itself", *Theory, Culture & Society*, Vol. 18(6), 2001, s. 3-7.

yol açmaktadır. Bununla anlatmak istediği, duygular ve inançlar gibi insan varlığının *ethos*'unun, iyi yönetimin gereklilikleri ile otonom bireyin kendini yönetimi arasındaki aracı durumuna gelme yollarını ortaya koymaktır. Rose'a göre:

> [E]ğer disiplin bireyleştirmekte ve normalleştirmekte iken biyoiktidar kolektifleştirmekte ve toplumsallaştırmakta ise, ethopolitika da içinde insanların kendilerini olduklarından daha iyi duruma getirmeleri için kendilerini yargılamaları ve kendilerine göre hareket etmeleri gerektiği kendilik teknikleri ile ilgilenmektedir.[27]

Bu noktada biyolojik kimlik karşısında insanlar pasif kalmamaktadırlar ki, Rose'un biyopolitikanın demokratikleşmesi ile kastettiği budur. Norm olarak nüfusun niteliğini geliştirmenin yerini bireysel sağlığın almasıyla daha geniş toplumsal kategoriler çerçevesinde düşünmek de geri plana düşmeye başladı. Rose'a göre genetiğin gelişimiyle insanlar, yaşama ilişkin tahayyüllerin de dönüşmesi sonucu hayatlarını artık "moleküler" düzeyde ele almaktadırlar. Bu yeni ontoloji, verili bir yaşamsal düzene müdahale yerine hücre, doku, DNA ve diğer moleküler unsurlar çerçevesinde bir biyopolitikanın önünü açmaktadır. Yaşamın yeni biyopolitikasının temelinin artık doğal yaşam olmaması, insan varlığına ilişkin ne olduğumuz, ne yapabildiğimiz, neyi umut edebileceğimize ilişkin ikilemleri moleküler bir biçim altına soktu: varlığımızın sürdürülmesi moleküller ile ilgili, moleküller arasında ve bizatihi moleküller söz konusu olduğunda gerçekleşmektedir.[28] Bedensellik, etik hüküm ve tekniklerin en önemli kaynağı haline gelmekte, insan hakları biyolojik bir doğrultuya sahip olmakta ve dolayısıyla yeni bir "tür evrenselliği" ortaya çıkmaktadır:

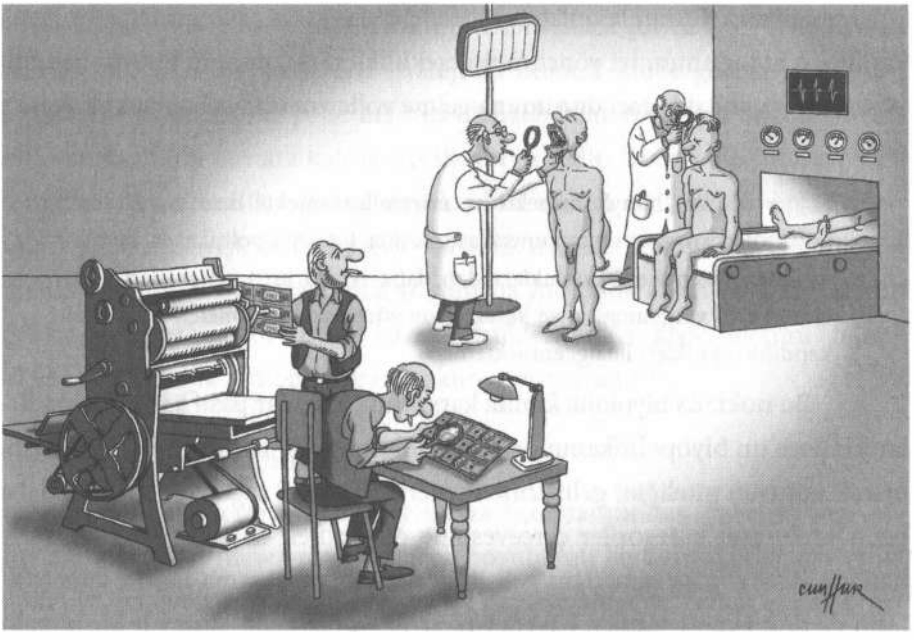
> Hukuksal, siyasal ve sosyal haklar ilk olarak siyasal bir birliğin unsurları olan bireylerin kabiliyet ve yükümlülükleriyle bağlantılıydı. Fakat şimdi, görünüşe bakılırsa her insanın bu tür hakları, basitçe bu insan türünün varlıkları olarak mevcudiyetleri nedeniyle vardır.[29]

Ancak burada sözü edilen değişimler, Rose'a göre 18. yüzyıldan itiba-

[27] A.g.e., s. 18.

[28] A.g.e., s. 13 ve 17; Nikolas Rose, "Molecular Biopolitics, Somatic Ethics and the Spirit of Biocapital", *Social Theory & Health*, Sayı 5, 2007, s. 5-7.

[29] Rose, "The Politics of Life Itself", s. 21.



ren Batıda meydana gelen daha köklü bir sürecin parçasıdır. Bu sürece işaret etmek üzere "biyolojik yurttaşlık" terimini kullanmaktadır. Yurttaşlık, o zamandan beri insanın yaşamsal nitelikleri üzerinden şekillenmiş ve bir ölçüde onların biyolojisi içinde etnik köken, ırk, ulus ve medeniyete mensubiyet içinde düşünülmüştür. 20. yüzyılın ilk yarısında, ister öjenik (soy ıslahı) isterse refaha dönük biçimiyle olsun, yurttaşın bedeni temel bir değer olmaya devam etti. Yurttaş olmak sadece pasif biçimde sosyal haklar taşımak anlamına gelmemekte, kişinin bedenine bakmak konusunda yükümlülükler getirmekteydi.[30]

Bu süreçte teknoloji ve tıp ile ilgili bakışımız da değişmekte, tıbbî müdahale, tedavinin dışında piyasa ve tüketim kültürünün yarattığı arzularla tüketicilerce talep edilmektedir. Sağlık, bedenin yaşamsal güç ve potansiyelinin artması biçiminde düşünülürken arzuların, hakların ve yükümlülüklerin parçası haline gelmiştir. Biyotıp, sadece sağlık ve hastalıkla ilişkimizi değil, mensup olduğumuzu düşündüğümüz insanlığın türünü değiştirmiştir. Hakikat ve kaderimizi bedensel terimlerle tahayyül etmekteyiz ve moleküler düzeydeki bedenselliğimiz, kendimizi geliştirmek için kullandığımız teknikler ve ka-

[30] Rose, "Molecular Biopolitics", s. 12.

rarlarımızın hedefidir. Son olarak "[k]endimize ilişkin bu yeni algı ve beyni manipüle etmek yoluyla zihnimiz üzerinde müdahalemiz konusundaki yeni kapasitelerimiz etrafında", Rose'a göre bu kez de "yeni bir biyopolitika -nöropolitika- şekillenmektedir".[31]

Buraya kadar hem Rabinow hem de Rose, biyopolitika çerçevesinde köklü dönüşümlerin gerçekleştiğini öne sürmekte ve biyoteknolojik yeniliklere merkezî bir önem atfetmektedirler. Toplumsalın dönüşümü konusunda yaptıkları tüm tespitler, öznel deneyimlerin çeşitliliği içinde ampirik olarak nasıl doğrulanabilecekleri sorunu bir tarafa bırakılsa bile, insanların toplumsal yaşamlarının bütün katmanlarını biyolojik varoluş ve bunun algılanma biçimleri gibi dar ve açıklayıcılığı kendinden menkul bir çerçeveye sıkıştırmaktadır. İnsanların biyolojik varoluşlarından kaynaklanan ya da onlarla bağlantılı kimlik algısının bir bütün olarak, hem de toplumsala ilişkin ölçütün değişimine paralel olarak farklılaştığını iddia etmek için elimizde kala kala yaşam bilimleri alanındaki teknolojik yenilikler kalmaktadır. Larsen de, Rose'un son teknolojileri köklü biçimde yeni toplumsal gerçekliğin kanıtı olarak görmenin riskinden söz etmesinin kendi kitabının temel argümanıyla çeliştiğine dikkat çekmektedir. Zira biyotıptaki hızlı gelişmeler, Rose'a göre hayatın kendisini siyasal çatışma ve sermayeleşmenin nesnesi haline getirmiştir.[32] Oysa yaşam formlarına yönelik sermayeleşme dalgası daha önce başlamışken insanın biyolojik varlığının bu sürece dâhil olmasını bundan bağımsız ele almak da meselenin bütünlüğünü görmenin önünde engeldir. Diğer taraftan Rose ve Rabinow, mevcut değişimlerin, örneğin biyopolitikanın risk politikasına evrilmesinin 150 yıllık bir tarihin uzantısı olduğunu öne sürerek teknolojik determinizm eleştirisini yine çelişkili biçimde karşılamaya çalışmaktadırlar.

Bunların dışında Lemke, yeni genetiğin nüfusun ayıklanma ve dü-

[31] A.g.e., s. 10-14.

[32] Larsen, "Speaking Truth to Biopower", s. 12. Larsen'e göre biyopolitika, nüfusu kendi hedefi ve esas müdahale alanı haline getirirken bunu hastalık, doğurganlık, ölüm oranı ve çalışan nüfusun benzer fiziksel yeniden üretimine ilişkin boyutları gibi biyolojik süreçler vasıtasıyla gerçekleştirmeye yönelmişti. Yaşam kavrayışı biyopolitikanın doğuşu için elzemdi, fakat içerdiği anlam eşit ölçüde belirsizdi. Bu nedenle Rose'un öne sürdüğü gibi günümüzde tehlikeye girmiş olmasından dolayı sorumluluk duyacağımız bir öz olarak "yaşamın kendisi" yoktur (bkz. a.g.e., s. 16-18).

zenlenmesinin geleneksel biçimlerinin bir parçası olabileceğine ilişkin eleştirel analizlerin Rose tarafından yadsındığını ifade etmektedir. Rose'un moleküler bedeni, bu durumda yalıtılmış ve istikrarlı bir bütün olarak algılanmakta ve yeni genetiğin meydana getirdiğini ileri sürdüğü dönüşümlerle de zıtlık taşımaktadır. Nitekim bedenin bu biçimi, Lemke'nin de belirttiği üzere 2005'teki kuş gribi vakasında görüldüğü gibi tersine çevrilebilmektedir.[33] Düzenlemenin biyopolitik biçimlerinin bu farklılaşması, Foucault'nun analizlerinin de birçoğunu tarihin sepetine atmamızı gerektirmektedir, çünkü biyopolitika artık eski biçimlerinden uzaklaşmıştır. Biyopolitika, Rose'a göre *moleküler politika, risk politikası, ethopolitika, biyoiktisat*, ve *nöropolitika* haline gelmektedir. Bu kadar farklı çehrelere bürünen biyopolitikanın nasıl bir açıklayıcı çerçeve kazandığı da belirsizleşmektedir.

Biyopolitikaya ilişkin belirsizlik, görünüşe bakılırsa Foucault'nun seçici bir okumasından da kaynaklanmaktadır. Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nde biyopolitikanın kapitalizmle eklemlenmesine ilişkin izleğini *Biyopolitikanın Doğuşu*'nda ekonomi politik söylemin gelişimiyle devam ettirmesi bu konuda farklı bağlantılar kurulmasına izin verebilecekken Rabinow ve Rose, kavramsal çerçevesinin artık iş görmemesinin nedenini Foucault'nun bazı gözlemlerinin tarihsel bağlamında arayarak daha baştan bunun önüne geçmektedirler.[34] Ancak biyoteknoloji meselesinin metalaşma ve kapitalist süreç-

[33] Lemke, *Biopolitics*, s. 100 ve 103.

[34] Paul Rabinow'un, Foucault'nun eserlerinden seçmelerin yer aldığı ve 1984 tarihinde yayınladığı *The Foucault Reader* kitabını ve Foucault'nun başka derlemelerini de hazırlamış olduğunu hatırlatmakta fayda var. Buradan Foucault'yu önemli ölçüde bilen bir yazar olduğunu varsayabiliriz. Ancak Foucault'nun 1977-78 yılı derslerine dayanan *The Birth of Biopolitics* kitabının Fransızca ilk baskısı 2004'te, İngilizce çevirisi ise 2008'de gerçekleşti. Rabinow ve Rose'un burada temel aldığımız makaleleri ise bu tarihten önce kaleme alındı, dolayısıyla kitabı okumamış olmaları muhtemeldir; ancak ilginç bir şekilde Foucault'nun o yıllardaki basılmış ve basılmamış derslerine sıkça yer vermiş oldukları halde 1977-78 derslerine neredeyse hiç -zira hiçbir makalelerinde ya da kitaplarında rastlayamadık- yer vermemişlerdir. Burada söz konusu kitaba vurgu yapmamızın nedeni keşfedilmeyi bekleyen bir "hakiki" Foucault'nun varlığına işaret etmek değil, Rabinow ve Rose'un Foucault'yu nasıl ele aldıklarını belirginleştirmektir. Sonuçta Foucault'nun kitaplarındaki ve derslerindeki sistematik bütünlük arasında önemli farklılıklar olduğu gibi, derslerinin izleği en iyi durumda bir bütünlük sağlamaktan uzak, tüketici olmayan belirli okumalara dayalı ve konular arasında zaman zaman mekik dokuyarak parlak gözlemlerin gelişigüzel bir araya getirilmesinden oluşmaktadır. Bu konuda derslerin arka planına ilişkin ilginç bir değerlendirme için bkz. Keith Tribe, "The Political Economy of Modernity: Foucault's Collège de France Lectures of 1978 and 1979", *Economy and Society*, 38:4, 2009, s. 679-698.

lerle bağlantıları, aralarında Nikolas Rose'un da olduğu yazarlarca gündeme getirilmiştir. Bu yazarlara göre yeni teknolojilerin kapitalist eğilimlerle bütünleşmesi, yalnızca metalaşma süreçlerinin basit bir uzantısı olarak ele alınamaz. Biyopolitik etkileri ile birlikte kapitalizmi aşan dönüşümler söz konusudur. Bu noktada, söz konusu yaklaşım içinde öne çıkan Kaushik Sunder Rajan'ın *Biyokapital: Genom-Sonrası Hayatın Kuruluşu*[35] kitabına bakacağız.

Biyodeğer, Biyoekonomi, Biyokapital...

Başlıktaki her üç kavram da biyolojik materyalin ekonomik bir değer yaratılması için kullanımına atıf yapmaktadır. Bu kavramların arka planında, geleneksel iktisat düşüncesinin çerçevesinin dışına çıkmayı ima eden çeşitli düşüncelerin izlerine de rastlanmaktadır. Kavramlar kimi zaman "insanî sermaye", kimi zaman da "yeni ekonomi" kavramları ile birlikte kullanılmaktadır. Biyoekonomi, biyoteknolojik gelişmenin mümkün kıldığı yeni ekonomiye işaret ederken biyokapital, yeni bir kapitalizmin ya da kapitalizm içinde farklı bir evrenin ortaya çıkışını anlatmak için ileri sürülmektedir. Bu kavramlar, kullanımlarındaki farklılığa rağmen biyopolitika ile ekonomi arasında bir bağlantının varlığına ilişkin içerimlere sahiptirler. Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma Örgütü (OECD) raporlarına kadar giren biyoekonomi, teknolojinin yeni kâr kaynağı olarak görülse de, Larsen'in belirttiği gibi söz konusu olanın yeni bir ekonomiden çok, yeni bir piyasa olduğunu varsaymak daha gerçekçidir.[36]

Ancak biyokapitale ve diğer kavramlara ilişkin varsayımlar, yalnızca biyolojik materyalin yeni bir sermaye biçiminin değil, farklı değerler çerçevesinde işleyen yeni bir piyasa işleyişinin de ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Dahası biyolojik varlıklar, önceden değindiğimiz gibi yalnızca Foucault'nun biyoiktidarının iki kutbu olan nüfus ve bireylerden değil, hücreler, moleküller, genomlar ve genlerden de oluşmaktadır. Üreme teknolojileri ile birlikte yeni metalaşma türlerinin ortaya çıkması, toplumsal ilişkilerin farklı boyutlarda dönüşümüne yol açmakta ve biyokapitale ilişkin tartışmalar "toplumsal bir

[35] Kaushik Sunder Rajan, *Biyokapital: Genom-Sonrası Hayatın Kuruluşu*, çev. Ayşe Deniz Temiz, Metis: İstanbul, 2012.

[36] Larsen, "Speaking Truth to Biopower", s. 9-10.

momente" işaret etmektedir.[37] Bu yüzden salt metalaşma üzerinden iktisadî bir analiz yerine antropoloji, etik, etnografi gibi birçok alan, çözümlemelere dâhil edilmektedir.

Yaşam bilimlerine ilişkin politikalar, çoğunlukla kamu sektörü eliyle insanî, teknik ve finansal kaynakları kontrol edenler tarafından biçimlendirilirken, ilaç sektörü ve biyoteknoloji şirketlerinin bu alanı ele geçirdiği ve bu durumda biyopolitikanın yeni biyodeğer yaratımının aracına dönüştüğü öne sürülmektedir. Ancak Nikolas Rose, biyokorsanlık ve patentleme üzerine tartışmaların ekseninde bu gelişmelerin insan hayatına ilişkin anlayışımızı değiştirdiğini iddia etmektedir. Daha da ileri giderek, ahlâk felsefesinin insanî olan ile olmayan arasındaki klasik ayrımının -yani sahiplenilebilir, satılabilir, metalaşabilir olup olmaması- artık pek de sağlam olmadığını belirtmektedir.[38] Bitki ve hayvan gibi yaşam formlarının insan ihtiyaçları doğrultusunda bir artık elde etmek için kullanımının eskiye dayandığının Rose da farkındadır. Ancak biyoteknoloji şirketlerinin bir araya getirip üzerinde çalıştığı kök hücreden DNA ile ilgili şirket, ekipman, deneklere kadar geniş bir alan yarattığını, bu yolla biyoekonominin düşünce ve eylem alanında yeni bir yer açtığını savunmaktadır; kısacası insanın biyolojik varlığı temel ölçüt haline gelmiştir.[39] Ancak bu kez, teknolojilerin yardımıyla biyolojik bedenin bireysel yönetimin merkezine oturması ve biyoekonominin bir araya gelmesiyle ("somatik etik" ile "biyokapitalin ruhu"nun birleşimi) gündemimize oturmuştur.[40]

Biyokapital ya da biyoekonomiye daha gerçekçi bir yaklaşım, metalaşmanın yarattığı yeni piyasaların yapısına ve işleyişine odaklanabilirdi. Özellikle bu yeni piyasalar için bilgi üretiminin, yani sözde "yeni ekonomi" içindeki maddî olmayan boyutları üzerinden onların bilgi-yoğun yapısının öne çıkarılması sağlanabilirdi. Bu noktada biyokorsanlığın nasıl coğrafî eşitsizlikler üzerinden yaşam formlarının sömürüsüne dayandığı ve fikrî mülkiyet rejimleri aracılığıyla yeni piyasa oluşumlarının biyoekonomi olarak adlandırılan alanın

[37] Stefan Helmreich, "Species of Biocapital", *Science as Culture*, 17:4, 2008, s. 463-464 ve 471.

[38] Rose, "The Politics of Life Itself", s. 15. Söz konusu ayrıma ilişkin Rose'un ileri sürdüğü ölçüt karşısında, emeğin "emek gücüne" dönüşmesiyle alınıp satılır bir meta haline gelişini hatırlatmak yeterlidir.

[39] Rose, "Molecular Biopolitics", s. 17-18.

[40] A.g.e., s. 21-22.

temelini oluşturduğu görülebilir. Biyoekonomi alanının maddî olmayan doğası, söz konusu piyasanın ayırt edici özelliği olarak üretilen bilginin niteliğini ortaya koymaktadır.[41] Kaushik Sunder Rajan, tüm bu unsurları daha geniş bir çerçevede bir araya getirmektedir.

Sunder Rajan'ın kitabı, Genom Projesi sonrası meydana gelecek olası dönüşümleri Hindistan ve ABD çerçevesinde bir etnografi karşılaştırması üzerinden incelemeye dayanmaktadır. Biyoteknolojinin gelişimi, bu alandaki şirketlerin oluşumu, piyasaların şekillenmesi, bu piyasaların ayırt edici özellikleri ve kendilerine özgü söylemler yaratarak işleyişleri (örneğin elde edilen bilimsel sonuçlar ve bu sonuçların vaatlere dönüştürülmesi), yeni öznelliklerin oluşumu, metalaşmanın sonuçları, devletlerin oynadığı rol gibi temalar kitabın üstesinden gelmeye çalıştığı çözümlemenin bazı unsurlarını oluşturuyor. Kitaptaki savlar arasından öne çıkan entelektüel figürleri sıralayacak olursak; Marx, Foucault, Weber, Derrida, Baudrillard, Althusser, Žižek, Donna Haraway, Rabinow ve Rose bunlardan bazılarıdır. Bu kadar farklı düşünsel geleneğin bir araya getirilmesinin sorunları -özellikle bunlara çoğunlukla kavramsal tartışmalarda başvurulduğu göz önünde tutulursa- bu yazının sınırlarını aşar. Burada kitabın daha temel varsayımlarına değinmeye çalışacağız. Bu noktada Marx'ın *Kapital*'ine (özellikle 3. cilt) ve kapitalizme ilişkin çözümlemeler yanında, özneleşme süreçleri ve biyopolitikanın tezahürleri konusunda Foucault'nun yaklaşımına dayanan temaların kitapta merkezî bir yer tuttuğu söylenebilir.

Sunder Rajan, Foucault'dan yola çıkarak "'yaşam bilimleri' ile 'siyasal iktisat'ın birbirine eklemlenmesinin modernliğin doğuşunun merkezi devinimi" olarak hâlâ devam ettiğini ileri sürüyor. Bu konuda temel olarak şöyle demektedir:

> Foucault'da açıkça ortaya konan şey, Marx'ta da örtük olarak bulunduğunu iddia ettiğim şeye karşılık geliyor; yani siyasal iktisadın önemli addedilmesi, yalnızca onun siyasal ve iktisadi bir mübadele *sistemi* olmasından değil, aynı zamanda bu sistemi bir *değer sistemi* olarak düşünmemize

[41] Bu yaklaşımın örneği olarak bkz. Kean Birch, "Knowledge, Place, and Power: Geographies of Value in the Bioeconomy", *New Genetics and Society*, 2012, 31:2, s. 183-201. Birch, biyoekonominin temelinde metalaşan bilginin niteliği yanında piyasada bir değer kazanması sürecine ilişkin ayrıntılara da yer vermektedir.

olanak veren kurucu bir *epistemoloji* olmasından ileri geliyor.[42]

Nitekim biyokapital, yazarın iddiasına göre kapitalizmle ilişkisi bağlamında ortaya çıkmaktadır ve kapitalizm çözümlemesine ilişkin temel içerimlere sahiptir. Sunder Rajan, biyokapitalin ardında yer alan bazı temel gelişmeleri sıralamaktadır: Birincisi, girişimci sermayenin artan etkisidir. İkincisi, ABD Federal Hükümeti'nin biyo-medikal alanına yönelik mali desteğidir. Üçüncüsü 1980 tarihli *Bayh-Dole* yasasıdır. Bu yasayla üniversite ile özel sektör arasındaki etkileşim yoğunlaşmış ve üniversitelerin, fikrî mülkiyet elde etmek başta olmak üzere piyasa aktörleri gibi hareket etmelerinin önü açılmıştır. Yasa, asıl olarak federal kaynaklarla yaratılan teknolojinin ticarileşmesinin koşullarını yaratmaktadır. Dördüncü olarak fikrî mülkiyet korumasına ilişkin yasal iklim de, özellikle *Diamond v. Chakrabarty* (1980) davasıyla birlikte bu sürece yardım etmiştir[43].

Biyokapitalin çözümlemesinde Sunder Rajan, biyoteknoloji alanının piyasa yapısı ve aktörleri üzerine incelikli analizlere girişir. Bu alanda ilaç geliştirme sürecinde kabaca iki tür şirket yer almaktadır. Bir tarafta "ilaç keşfi projeleri üzerine çalışan ve sürecin ileri bir aşamasında tedavi potansiyeli taşıyan moleküllerin lisansını ilaç şirketlerine devreden küçük çaplı biyo-teknoloji şirketleri" ki, bunları *yukarı yönelimli* olarak adlandırır; diğer tarafta da "biyo-ilaç gelişimi yönündeki birtakım hamlelere karşın hâlâ organik kimyasal sentez yöntemiyle tedavi amaçlı küçük moleküller geliştiren büyük ilaç şirketleri" ki, bunları da *aşağı yönelimli* olarak nitelendirir.[44] Bir taraf daha ziyade yeniliğe yönelik çalışmakta, diğer taraf da piyasadaki gücünü kullanarak rekabet olanakları yaratmaya ve pazarlamaya dönük hareket etmektedir. *Biyokapital*, piyasada yer alan bu şirketlerin coğrafî konumları, çalışanlarının nitelikleri, yarattıkları söylemler, rekabet koşulları ve daha birçok nokta üzerine zengin gözlemlere yer vermektedir. Ancak bu yazı açısından meselenin can alıcı noktası, bütün bu sürecin altında yatan kapitalist yönelimlere ilişkin çözümlemede kendini göstermektedir.

---

[42] Sunder Rajan, *Biyokapital*, s. 27-28.

[43] A.g.e., s. 19. 1980 yılında karara bağlanan söz konusu dava, yaşayan organizmaların patentlenebilmesi sonucunu doğurdu.

[44] A.g.e., s. 39.

Kapitalizmle ilişkisi açısından biyokapital, kitapta hem kapitalizmin bir devamı, "evrimleşmiş bir biçimi ve alt kümesi" hem de "ondan farklı bir biçim" olarak tanımlanıyor. Kapitalizm, Sunder Rajan'a göre yeni bilim-tekniğin ortaya çıkışında üstbelirlenim rolü oynar ama kendisi katı çizgilerle tanımlanmış bir bütün arz etmemektedir. Bu noktada bir önkabul olarak veri alınamaz, çünkü dinamik ve değişim halindedir ve belirlenime açıktır, hatta "birden çoktur". Bu yüzden de "kapitalizmden ziyade kapitalizm*ler*den söz etmek gerekir".[45] Burada Susan Buck-Morss'a referansla Marx'ın anlamlandırmaya çalıştığı şeyin kapitalizmden çok sermaye (kapital) olduğu da hatırlatılıyor. Diğer yandan Sunder Rajan, biyoteknolojinin "kapitalizmin yeni bir yüzünü ve yeni bir aşamasını temsil" ettiğini ileri sürer. Yaşam ve kapitalizm ilk kez birbirini karşılıklı olarak üretmemektedir; bu nedenle biyokapital, "zamansal anlamda kapitalizmin yeni bir evresini temsil etmez", "daha geniş bir dizi kurum, rejim ve uygulamanın kurucu bileşenlerinden biridir; ve bu yapıları meydana getiren çelişkili bileşenler bu yapıları hem tanımlar, hem de onun sınırlarının ötesine geçer".[46]

[K]apitalizm, Sunder Rajan'a göre yeni bilim-tekniğin ortaya çıkışında üstbelirlenim rolü oynar ama kendisi katı çizgilerle tanımlanmış bir bütün arz etmemektedir. Bu noktada bir önkabul olarak veri alınamaz, çünkü dinamik ve değişim halindedir ve belirlenime açıktır, hatta "birden çoktur". Bu yüzden de "kapitalizmden ziyade kapitalizm*ler*den söz etmek gerekir".

Bu koşullar altında küresel sistemlerin işleyişini anlamak için önerilen yol, sistemi oluşturan "tikelliklerin incelenmesi"dir. Yapılması gereken, kapitalizmin birden çok ve değişken olması karşısında "büyük ve bütünsel bir kapitalizm teorisi" ortaya koymak yerine, "bilim-teknik piyasasına hâkim olan rejim ve uygulamalara dair somut, çoklu ve yerellikten temellenen analizlerin artmasını sağlamayı başarmak"tır. Ancak sistemlerin bu kadar "akışkan" olması itibariyle analizler herhangi bir durumda kapitalizmin bir "süreç" olduğunu "ısrarla vurgulamalıdır".[47] Burada önerilen yönteme dikkat çekmek

[45] A.g.e., s. 24 ve 20.
[46] A.g.e., s. 337.
[47] A.g.e., s. 49.

istiyoruz. Sunder Rajan, biyokapitali kapitalizmin yeni bir biçimi olarak ifade etmenin, Rabinow'a referansla "modernliği bir dönemle tarif etmenin yarattığı analitik probleme benzer bir soruna" yol açtığını belirtmektedir.

> Bunu çözmenin bir yolu, ... bugün karşımıza çıkan bir yapının bütününe dair bir formül vermekten kaçınmak ve bunun yerine, bu yapıyı oluşturan (hatta kimi zaman da onu aşan ve hayrete düşüren) parçaları tekrar tekrar, farklı biçimlerde tarif etmektir.[48]

Sunder Rajan, ayrıntısına girmemekle birlikte tarihin farklı evrelerinde "kapitalizmin hâkim bir mantık ve ona tabi kılınan mantıklar içermiş" olduğunu ifade etse de, amacının "kapitalizmin tek bir mantığı olduğu fikrine kesinkes karşı çıkmak" olduğunu -Hindistan ve ABD'yi yan yana getirmesinin gerekçesi olarak- vurguluyor. Bu noktada Weber ve Baudrillard'ın yankısını duyarız. Kapitalizmin biçimleri açısından "'akıldışılık', coşkunluk, israf ve aşırılığın" kurucu birer unsur olarak kendilerini göstermesine tanık oluruz. Yazarın iddiası şudur: "kapitalist sistemde akılcı birikim nasıl ki daima aşırılıkla iç içe geçerse, bu gibi aşırılıkların altında da daima rasyonel bir muhasebe yatar - aşırılık ve akılcı birikim kapitalizmin diyalektik olarak örülmüş iki bileşenidir".[49] Kapitalden biyokapitale geçişte yaşamın maddîliği ve mübadele ile olan ilişkisi kültürel dönüşüme uğramaktadır:

> Bu dönüşümler, bir tarafta metalaşma süreci ile diğer tarafta herkese açık kaynakların ya da kamu mallarının oluşumu arasındaki salınım sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu kutupların her ikisi de, ne sanayi kapitalizminin ne de postmodern enformasyon kapitalizmi tabir edilen şeyin mantığına uyan, kapitalist mantığın yeni biçimlerinin denetimine tabidir.[50]

Biyokapital kavramı, Sunder Rajan'a göre birbiriyle çelişen metalaşma süreçleri sonucunda "yaşam"ın nasıl tarif edildiğini açığa çıkarmaya hizmet eder[51] (ki bu temanın bir benzerini Rabinow ve Rose'u ele alırken de görmüştük). Kapitalizm çözümlemesi burada sona ermez. Foucault'nun dil konusundaki yaklaşımlarından hareketle biyokapitalin *gramer*i devreye girmektedir. Söz konusu gramer, biyokapitalin "kapitalizmin hangi türüne ait olduğuyla

[48] A.g.e., s. 339.
[49] A.g.e., s. 252 ve 257.
[50] A.g.e., s. 69.
[51] A.g.e., s. 69.

belirlenir". Sunder Rajan şöyle devam eder: "İleri teknoloji kapitalizminin bir türü olan biyokapital, en azından ABD örneğinde, çoğu kez *spekülatif*tir; meta kapitalizmini neredeyse tümüyle dışlayacak derecede, ticari kapitalizmi yansıtır".[52] Burada üretim ve tüketim arasındaki ilişki de önemlidir; zira Foucault ile Marx arasındaki bağlantı burada ortaya çıkar. Marx üzerinden *emek* süreçleri ile Foucault üzerinden *öznellik* süreçleri bir arada ele alınarak "tüketimin, üretim nesnesi için bir özne tedarik etmesi"nin gerekliliği vurgulanarak Marksist siyaset ile Foucaultcu siyaset arasındaki "boşluk" da kapatılmış olur. Sunder Rajan'a göre, biyokapitalizmin en temel özelliği olan iktisadî olan ile epistemik olanın iç içe geçmesi de bu şekilde kavranabilir.[53] Yazar son olarak, kapitalizmin biyopolitik biçimi olarak biyokapitalin, "sermayenin yaşambilimlerine ait yeni bir alanı ele geçirmesinden ibaret olmadığını" savunmakta, bunun gerekçesi olarak da iktisadî ve epistemik düzlemlerin "çakışması"nı göstermektedir.[54] Bu özetten sonra biyokapitalin temelinde yatan varsayımlar açısından bazı sonuçlara varabiliriz.

Kavramlar bir analiz birimi ya da ölçütü olarak düşünüldüğünde belirli düzeyde meydana gelen değişimi incelemenin araçları olarak işlev görürler. Burada olduğu gibi toplumsal değişimi anlamak için kapitalizm kavramı kullanılıyorsa, öncelikle neyin kapitalizme *dâhil* olduğu ya da neyin *kapitalist* olduğu belirlenmek durumundadır; aksi taktirde neyin değiştiği ve bunun da ötesinde incelenen alanı anlamak için değişimin hangi ölçütle gözlemlenmesi gerektiği saptanamaz. Dolayısıyla kapitalizm hiçbir açıklama çerçevesi sunmaz. Kavramın içeriğine atfedilen nitelikler tercihe bağlı olarak genel ya da tikel düzeyde kalabilir. Bu tercih, izlenen yönteme ve gözlemlenmek istenen olgulara bağlıdır. Ancak her durumda, örneğin devletler düzeyinde bir kapitalizmin varlığı öne sürülüyorsa, bir devlete kapitalist etiketi yapıştırıldığında - devlet ister Hindistan, ister ABD olsun- kapitalist niteliği dolayısıyla onda değişmeyen bir şeyler olduğu varsayılıyordur. Aksi taktirde, hem Hindistan'ın hem de ABD'nin kapitalist olmasında açıklayıcı hiçbir şey olamaz. Nasıl ta-

[52] A.g.e., s. 148. Burada gramer, Foucault'nun "modernliği anlamak için yaşam, emek ve dil üzerinden gerçekleşen dönüşümler"e atıfla "biyokapitalin söylemsel aygıtını"n dil üzerinden incelenmesi anlamını taşır (a.g.e., s. 148).

[53] A.g.e., s. 222 ve 171.

[54] A.g.e., s. 343.

nımlanırsa tanımlansın, iki şeye kapitalist niteliği atfedip bu niteliklerden dolayı birbirinin ayrı olduğu söylenemez. Sunder Rajan, bu kadar temel bir noktada bu yöntembilimsel kafakarışıklığını kitap boyunca sürdürmektedir. Kapitalizmin "katı çizgilerle tanımlanmış bir bütün" olmadığının söylenmesi kapitalizm diye genel bir kategori öne sürülmesini anlamsızlaştırmaktadır - özellikle de birden çok kapitalizmden bahsedildiğinde.[55]

"Küresel sistemlerin işleyişini anlamak" için "tikelliklerin incelenmesi" kulağa hoş gelebilir, ancak bu durumda bile küresel bir *sistemin*, dolayısıyla bir bütünselliğin olduğu kabulüyle hareket edilmek durumundadır. Oysa *Biyokapital*'de önerilen, "büyük ve bütünsel bir kapitalizm teorisi"nden uzak durmak ve bütüne ilişkin bir formül vermekten kaçınmaktır. Ancak genel bir formül, hangi tikelliklerin nasıl inceleneceği konusunda rehberlik eder. Eğer bulgular genele uymuyorsa, basitçe genel varsayım gözden geçirilir. Hatta kapitalizm diye tek bir mantığa uymayan ve dolayısıyla sistemik olmayan bir bütünden ya da olgulardan söz edilir. Bugün kapitalizm çözümlemeleri konusunda sosyal bilimler içerisinde çok büyük tartışmalar gözlemlenebilir, ancak bunların birçoğu, sistemik olanın, genelleştirilebilir olanın ne olup olmayacağı ile ilgilidir; bunun baştan mümkün olmayacağı üzerine genel bir önkabul değildir.

Buradaki yaklaşımlarda Sunder Rajan'ın "indirgemecilik" eleştirisinden kaçınmaya çalıştığı kolaylıkla gözlemlenebilmektedir. Referans gösterdiği düşünürler ele alındığında onun büyük bir anlatı ya da *grand theory*'den özenle uzak durmasının ipuçları görülebilmektedir. Ancak ironik bir şekilde Sunder Rajan, hem Rose hem de Rabinow gibi genel bir teoriye yaslanmamaya çalışırken bu türden teorilere bel bağlayanların yapmayacağı kadar genel yargılara varmakta; biyokapitalin, "sermayenin yaşambilimlerine ait yeni bir alanı ele geçirmesinden ibaret olmadığını" ileri sürerek kitabın bütününde büyük dönüşümlere vurgu yapmaktadır. Kullanılan ölçüt büyük/küçük değişimlere dair bir süzgeç görevi görmüyorsa, bu değişimlerin hangi noktada düzenlilik

[55] Birbirinden ayrı bir Hint kapitalizmi ile ABD kapitalizminden söz edilebilir. Ancak bu durumda yine kapitalizm denilen olgunun ortak özelliklerini taşıyan ama farklı düzeylerde tezahür eden örnekler verilmiş olur. Sunder Rajan ise, meseleyi kavramsal düzlemde tartışırken tam da bu ortak özellikler anlamında bir kapitalizmin olamayacağını savlamaktadır.

içerdiğini de saptamayı zorlaştırır ve bütüne ilişkin gerçekçi bir tablo ortaya çıkamaz. Genel bir perspektifin kılavuzluğu, tikelliklerin çözümlenmesi üzerine bir önkabulün empoze edilmesi anlamına gelmez; aksine tikelliğin nasıl konumlandırılabileceği konusunda bir sınama sürecine yardımcı olur. O zaman yeni piyasa işleyişlerinin eklemlenme biçimlerinin, bunlar içinde gerçekleşen farklı öznelleşme süreçlerinin ve yeni teknolojilerin gelişiminin etkileri daha rahat görülebilir. Aksi takdirde her değişim ya da değişim potansiyeli eşsiz ve benzersiz görünecektir ve bu durumu açıklamak için elde biyoteknolojinin sözde muazzam dönüştürücü gücünden başka bir şey kalmayacaktır (bu bizzat biyoteknoloji yoluyla yaratılan vaatlere sarılmak demektir). Dahası, burada ele aldığımız yazarların inanmamızı istedikleri gibi ne toplumsallık, ne kendimizi algılayışımız, ne kimliklerimiz, ne de kapitalizm eskisi gibidir; onları eski biçimleriyle ele almamız mümkün değildir.

Bütüne ilişkin bir formül vermeme ve ancak tikelliklere odaklanma düsturu, gözlemlenen şeye uygun düşen ne varsa (teori, düşünür) onu kullanmaya götürür ki buna en hafifinden *eklektisizm*, en basitinden de -fıkradaki gibi- sırf ışık var diye, kayıp anahtarı sokak lambasının altında aramak denir. Bunun da ötesinde yapıyı oluşturan parçaları "tekrar tekrar, farklı biçimlerde tarif etmek" körün fili tarifine benzeyecektir.

Foucault konusuyla da ilgili son bir mesele, yazının başında değindiğimiz ekonomi politik bağlamı dışında Foucault'dan yöntemsel olarak yararlanmakla ilgilidir. Bu durum, diğer düşünürler açısından da genel bir tutuma işaret etmektedir. Bütüne ilişkin bir formül vermeme ve ancak tikelliklere odaklanma düsturu, gözlemlenen şeye uygun düşen ne varsa (teori, düşünür) onu kullanmaya götürür ki buna en hafifinden *eklektisizm*, en basitinden de -fıkradaki gibi- sırf ışık var diye, kayıp anahtarı sokak lambasının altında aramak denir. Bunun da ötesinde yapıyı oluşturan parçaları "tekrar tekrar, farklı biçimlerde tarif etmek" körün fili tarifine benzeyecektir.

Sonuç

Larsen'in ifade ettiği gibi biyoteknoloji meseleleri biyopolitika ile yakından

ilgili olabilir, fakat nadiren biyopolitik sorunların yaratıcısıdırlar; dolayısıyla tümüyle yeni bir biyopolitika evresinin oluşumuna yol açmazlar. Bu iddia, meselenin ortaya çıkışını kökeni ile karıştırmaktır. Larsen haklı olarak şunu sorar: ekonomi en başından itibaren biyopolitik olduğu için mi biyoteknoloji kolayca kapitalizme ve gündelik hayata eklemlendi? Biyoteknolojiyi, ekonominin biyopolitik olmasının nedeni olarak görmektense ilişkiyi tersinden görmek daha doğru olacaktır. En azından bu noktadan bakıldığında, biyolojik materyal ya da yeni bilgi biçimlerinin metalaşmasının yeni bir biyoekonomi ya da biyokapitalizmi yaratmadığı görülmektedir.[56]

Biyoteknoloji alanından yola çıkarak toplumsal değişimi çeşitli düzeylerde açıklama iddiasındaki yazarların varsayımlarından bazıları, Foucault'nun düşüncelerini merkeze almakla birlikte, bunları daha öteye taşımak yerine tarihselleştirmekte ya da eklektik biçimde kullanarak temel bazı noktaları gözden kaçırmaktadırlar. Bu sonucun, genel olarak benimsenen yöntemsel tutumdan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Zengin gözlem ve ampirik veri sunmalarına rağmen, söz konusu yazarlar kavramsal bir bütünlükten kaçınarak iddialarının açıklama gücünü zayıflatmakta, bu nedenle de -her ne kadar aksini iddia etseler de- biyoteknolojiye ilişkin son dönem gelişmeleri abartarak teknolojik determinizme kaymaktadırlar.

[56] Larsen, "Speaking Truth to Biopower", s. 13 ve 22.

MICHAEL HARDT:
SOL HAREKET DİRENİŞTE GÜÇLÜ, YA DEVRİM YAPMAKTA?

BARIŞ YILDIRIM & ONUR KARTAL

Antonio Negri'yle birlikte yazdıkları *İmparatorluk, Çokluk* ve *Ortak Zenginlik* üçlemesinde küreselleşme döneminin ekonomik, siyasal ve toplumsal koşullarının güncel bir Marksist analizini yapmaya çalışan Michael Hardt'la yaptığımız bu söyleşide ikilinin teorisi ışığında dünyadaki son dönem gelişmeleri ve dünyadaki son gelişmeler ışığında da ikilinin teorisini konuştuk. Hardt bu söyleşide post-yapısalcı düşünürler ve Marksizmle ilişkilerini, Arap Baharı'ndan işgal hareketlerine son dönem toplumsal mücadeleleri, sol düşünce ve hareketin eleştirellikte güçlü ancak kuruculuktaki sınırlı yanlarını, geleneksel devrimci örgüt ve liderlik yapısını, Latin Amerika'daki "ilerlemeci" ya da "tam bağımsız-ulusal" devletlerin mücadelesini ve taşıdıkları sorunları değerlendiriyor. Küresel olduğu kadar ülkemizdeki siyasal gelişmeleri de doğrudan kapsayan tartışma başlıklarını tarif ediyor ve şu noktaya vurgu yapıyor: "Eksik, bozucu-eleştiri gücümüzde değil, kurucu-devrimci perspektifte" ve ekliyor: "Henüz yolun başındayız".

İmparatorluk *adlı yapıtınızla birlikte, siyaset felsefesinde yeni bir rotanın imkânını tartışmaya açtınız. Bir yandan post-yapısalcı siyaset felsefesinin mikro-politik, özcü olmayan, yapı karşıtı, farklılıkları öne çıkaran ve aynının özdeşlik mantığına saldıran yapısını siyaset kuramınızın merkezine oturttunuz. Ancak diğer yandan da bu hattın reddettiği ya da üzerine konuşmayı çok fazla tercih etmediği evrensellik, ortaklık, kolektif eylem fikirlerine kapı araladığınızı görüyoruz. Michel Foucault ve Gilles Deleuze gibi bireysel kaçış hatlarında/direniş deneyimlerinde ısrar eden düşünürleri, kolektif kurucu bir siyaset dilinin merkezine oturtmanızı sağlayan nedir? Spinozacı* çokluk *ve Marxçı* sınıf *kavramlarının bu süreçte nasıl bir işlevleri oldu?*

Biz onların çalışmasını anti-Marksist olarak değil; aksine Marksist gelenek içindeki yenilikler; 1960'lı yıllar ve daha öncesinin bazı heterodoks Marksist analizleriyle uyumlu bir biçimde devam eden, ilerleyen yenilikler olarak okuduk.

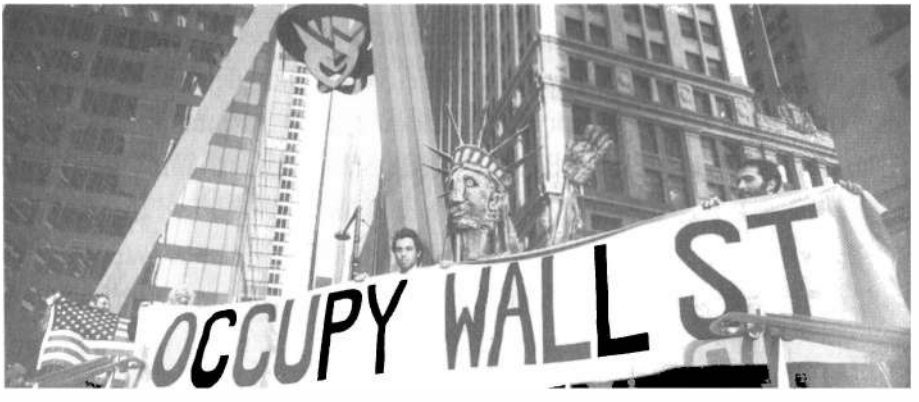
M.H.: 1980'li ve 1990'lı yıllar boyunca, sol siyasal düşünce sıklıkla, Marksizm ve post-yapısalcılık arasında yanlış bir tartışmada tıkandı ve yolundan saptı. Bu tartışma şu anlamda yanlıştı: İki taraf da, birbirine saldırmak için diğerinin bir karikatürünü yaratarak yol alıyordu. Aynı zamanda bu tartışma, bana siyasal düşüncedeki en ilgi çekici gelişme olarak gözüken şeye de alan bırakmadı. Toni [Negri, -ç.n.] ve ben, daima, Marx'ın çalışmasının ve Marksist geleneklerin zeminine sıkı sıkıya bağlı kaldık ve bununla birlikte, post-yapısalcı yazarlardan, elbette sadece Foucault, Deleuze ve Guattari gibi bazılarından, esinlendik. Biz onların çalışmasını anti-Marksist olarak değil; aksine Marksist gelenek içindeki yenilikler; 1960'lı yıllar ve daha öncesinin bazı heterodoks Marksist analizleriyle uyumlu bir biçimde devam eden, ilerleyen yenilikler olarak okuduk.

Deleuze ve Foucault gibi yazarların çalışmasında teşhis ettiğimiz merkezî dirençnoktalarından birisi, çokluk kavramını Marksist kavram ve pratiklerin içine katabilmektir. Mesela, çokluk kavramıyla ilgili çalışmamız sınıf, parti ve halk gibi geleneksel kavramları çokluk perspektifinden yeniden düşünmeyi hedefliyordu. Bir başka deyişle çokluk kavramı, sınıf kavramının karşısında durmuyordu, aksine sınıfı homojen bir özne ya da tek kategori altında birleşmiş değişken bir grup olarak değil, daha çok bir çokluk olarak anlamaya çalışıyordu. Benzer şekilde bizim çokluk teorimiz, partiyi merkezîleşmiş birlikten ziyade açık çokluluk [*multiplicity*] tarafından tanımlanan siyasal bir yapı olarak yeniden kavramaya çabalar. Marksist ve komünist gelenekler içinde siyasal özneleri bu şekilde çokluluklar olarak düşünebilmek için kesinlikle çeşitli kaynaklar mevcuttur, ancak aynı zamanda bir çokluğun etkin bir şekilde eyleyebileceğini, uzun süreli toplumsal ilişkiler yaratabileceğini ve siyasal eylem için gerekli kararlar alabileceğini yansıtabilmek için yapılacak yığınla teorik ve pratik iş de hâlâ mevcuttur.

Yine İmparatorluk'*ta farklı coğrafyalarda baş gösteren başkaldırı*

hareketlerinin evrenseli kucaklayacak bir iletişim formuna hayat veremedikleri teşhisinden hareketle tüm bu deneyimlerin kendisini hedef almakta ortaklaşacağı bir düşmanın adını koymuştunuz: İmparatorluk. Ancak* Çokluk'*u takip eden* Ortak Zenginlik *ve* Duyuru *adlı çalışmalarınızda bu kavramı neredeyse hiç anmadığınızı görüyoruz. İmparatorluğu dışarısı ve merkezi olmayan bir yok-yer olarak tahayyül ettiğinizi göz önünde tutarsak, bunu iktidar anlayışınızdaki bir değişikliğe bağlayabilir miyiz?

M.H.: İki nedenden ötürü, son kitaplarımızda *İmparatorluk* kavramından nadiren söz ediyoruz. Birincisi, daha önce söylediğimiz şeylerden memnunuz ve kendimizi tekrarlama ihtiyacı duymuyoruz. İkincisi, *İmparatorluk* kavramı artık bir tür ortak-görü olarak kabul edilir hale geldi. *İmparatorluk*'un çekirdeksel negatif hipotezi, Amerika Birleşik Devletleri'nin (ABD), bugün küresel düzeni emperyalist bir biçimde yönetme ve ona dikte etme yeteneğine sahip olmadığıdır (ve başka hiç bir ulus-devletin de). Bu, ulus-devletlerin artık önemli olmadığı ya da ABD'nin hâlâ güçlü ve bazen de tehlikeli olmadığı anlamına gelmiyor. Bu, basitçe küresel tahakkümün eski formlarının artık düzeni yönetemediği ve sürdüremediği anlamına geliyor. Bu hipotez, 2000'de geniş kesimlerce kabul edilmemişti ancak bugün çok sayıda insana açık görünüyor. Belki de, birisi çıkıp da George Bush'un hipotezimizi doğruladığını ve onun Irak ve Afganistan'daki başarısız savaşlarının -eski emperyalist niyetlerle başlatılan savaşlar- ABD'nin emperyalist yöntemleri canlandırma yeteneğine sahip olmadığını gösterdiğini söyleyebilir.



Çekirdeksel pozitif hipotez ise, eski emperyalist formların yerine yeni bir küresel düzen ve tahakküm formu doğuyor olduğudur. Biz bu yeni egemenlik formunun merkezi ve dışarısı olmadığını söylediğimizde, bu onun içsel yapılara, hiyerarşilere, ayrım çizgilerine sahip olmadığı anlamına gelmez. Yeni doğmakta olan düzeni daha çok eşit olmayan ve genellikle de çatışan, ancak yine de birlikte işleyebilen güçlerden oluşan girift bir ağ terimiyle kavrıyoruz. Bu doğmakta olan ağ içinde baskın ulus-devletler, tıpkı büyük kapitalist korporasyonlar, uluslarüstü kurumlar, medya ve öteki güçler gibi, elbetteki önemli güçlerdir. İmparatorluk çağında jeopolitik analiz için merkezî bir direnç noktası, o halde, birlikte işleyen egemen güçler arasındaki bu geniş hiyerarşiler, ilişkiler ve çatışmalar dizilişlerini kavramaktır.

Bu hipotezin bir sonucu, eski anti-emperyalist ideolojiler ve taktiklerin etkinliklerini kaybettikleri ve bizim küresel iktidarın yeni yapılarına karşı koymak için yeni direniş ve isyan araçları geliştirmek zorunda olduğumuzdur. Bu, bizim tüm yazılarımızda çözmeye çalıştığımız ve yeni, doğmakta olan toplumsal hareketlerde kavramayı denediğimiz süregiden bir zorluktur.

Post-yapısalcı hattın tekillikleri ve farklılıkları öne çıkaran perspektifi bilindiği üzere büyük oranda Friedrich Nietzsche'den esinleniyor. Ancak siz bu hatta mesainizin önemli bir kısmını ayırsanız da Nietzsche'ye neredeyse hiç referansta bulunmuyorsunuz. Nietzsche düşüncesine bir mesafe aldığınızı söyleyebilir miyiz? Eğer öyleyse bunun nedenleri üzerine neler söylemek istersiniz?

M.H.: Nietzsche'nin pek çok temel Fransız post-yapısalcı yazar -Deleuze, Foucault ve Derrida da dahil olmak üzere- ve özellikle de onların 1960'lı ve 1970'li yıllardaki çalışmaları için kritik öneme sahip bir mihenk taşı olduğu konusunda kesinlikle haklısınız. Nietzsche onlara Hıristiyanlık ve Hegelci diyalektiğe eşlik eden birlik, düzen ve tahakküm formları için bir panzehir sundu. Nietzsche bu formların aksine, sizin dediğiniz gibi, post-yapısalcı düşünürlere farklılık ve tekillik temelinde düşünmek için bir yol olanağı açtı. Bununla birlikte, benim görüşüme göre, Nietzsche yukarıda saydığım Fransız post-yapısalcı düşünürlere baskın Fransız felsefi ve siyasal geleneklerden bir kaçış aracı sunmuş olmasına rağmen, onun çalışması yeni siyasal çerçeveler

yaratmak için çok kullanışlı değildi. Anımsayabildiğim kadarıyla, bu Fransız yazarlar çalışmalarının siyasal yönlerini geliştirmeye yöneldiklerinde, Nietzsche söz konusu çalışmaların bu yönlerinde artık güçlü bir varlığa sahip değildir.

Bu, kısmen de olsa Nietzsche'nin çalışmasının ben ve Toni için genellikle neden açık bir kaynak olmadığını açıklamaya yardımcı olabilir. Bunu söylerken onun çalışmasını reddetme veya anti-Nietzscheci perspektifleri ifade etme ihtiyacını asla hissetmedik. Biz Nietzsche'nin eleştirisinin zenginliğini kesinlikle takdir ediyoruz ancak onun aristokratik fikirleri ve demokrasi nefreti, çalışmasından kendi amacımız doğrultusunda faydalanabilmemiz bakımından bazı engeller teşkil etmektedir.

Çokluk'*ta iktidar mekanizmalarını, komut veren bir baştan, itaat eden uzuvlardan yönetimi destekleyen organlardan oluşan siyasal bir beden olarak ele alırken çokluğu canlı bir et olarak tarif etmiş ve böylece merkezî önderliği de özdeşlik fikrini de bu tarifin dışında bırakmıştınız. EZLN'nin örgütlenme tarzını da bir örnek model olarak sunmuştunuz. Ancak bir yandan bugün EZLN'nin en popülist taleplerinin karşılanmasında dahi başarılı olamadığını, Türkiye'de merkezî bir önderlik, bu önderliğe sadakat ve hiyerarşik örgütlenme tarzı üzerinde yükselen PKK hareketinin egemen iktidar meka-*

Beyin, daha önceki tıp biliminin bize söylediği gibi, karar veren bir birlik değildir. Aksine, kararlar, doğal ağlar boyunca geniş bir kimyasal ve elektriksel etkileşimlerin çokluluğunun koordine edilmiş eylemi aracılığıyla beyinde meydana gelir. Bu bize, siyasal örgütlenme ve karar alımı için ilgi çekici bir model sunabilir.

nizmalarını her geçen gün daha fazla tahrip ettiğini ve Kürt halkının meşru siyasal taleplerinin yerine getirilmesinde hayati bir rol oynadığını görüyoruz. Spinoza'dan yardım alarak her belirlemenin bir yadsıma olduğunu göz önünde tuttuğumuzda, çokluk kavramına ilişkin belirlemeniz PKK tipi örgütlenme tarzlarının dışarıda bırakılmalarına veya göz ardı edilmelerine yol açmıyor mu?

M.H.: Burada yine çokluluk sorunuyla karşı karşıyayız. Maalesef, PKK'nin örgütsel yapısı ve siyasal eylemleri hakkında yargıda bulunmak için yeterli bilgiye sahip değilim. Ve, elbette, genel teorik hipotezleri tüm gerçek durumlara uygulamak bir hata olur.

Bunu söylerken, siyasal eylemin sadece merkezî olarak ve hiyerarşik olarak örgütlendiğinde etkin olabileceği şeklindeki geleneksel görüşe karşı çıkmanın önemli olduğunu düşünüyorum. Bu geleneksel görüşe göre, sadece "tek" karar verebilir, yani, sadece bir birlik -parti ya da lider olan- etkin siyasal kararlar alabilir. Buna karşılık çokluk kavramının sunduğu karşı koyuş, yatay olarak, demokratik bir şekilde örgütlenmiş grubun, baskın iktidara karşı koymada ve sürdürülebilir siyasal alternatifler yaratmada başarılı olabileceğidir. EZLN'ye ek olarak, bugün pek çok toplumsal hareket, Arap Baharı'ndaki unsurlar, "*indignado*"lar ve işgal hareketleri de dahil olmak üzere, bu zorlukla mücadele ediyor.

Siyasal beden ve insan bedeni arasındaki analojiden söz ediyorsunuz, ki bu analoji yüzyıllar boyunca birleştirici bir lider ihtiyacını doğal bir zorunluluk olarak sunmuştur. Ortaçağ Avrupası'nın siyasal düşüncesinin tüm kılavuzları, toplumsal grupların beden uzuvlarına karşılık geldiği bu analojiye dayanır. Köylüler, toplumsal bedenin "ayak"larıdır, ordu onun kolları, kral da başıdır. Tıpkı insan bedeninin sadece bir beyne sahip olması gibi, muhakeme bu şekilde işler, siyasal bir beden de yalnızca bir devlet başına sahip olabilir. Evet, bence bu tarz mantık bugün bir dizi maskede varlığını sürdürmeye

devam ve ısrar ediyor ve kendimizi böylesi doğalcı analojilerden kurtarmak zorundayız. Bir diğer deyişle, toplumumuzun insan bedeninin organlarını yansıtmak zorunda olması için bir neden yoktur. Ancak eğer birisi insan bedeniyle toplumsal beden arasındaki analojiyi sürdürecekse, fizyoloji ve nörolojideki çağdaş gelişmelerin bize oldukça farklı bir perspektif kazandıracağının da farkında olmalıyız. Beyin, daha önceki tıp biliminin bize söylediği gibi, karar veren bir birlik değildir. Aksine, kararlar, doğal ağlar boyunca geniş bir kimyasal ve elektriksel etkileşimlerin çokluğunun koordine edilmiş eylemi aracılığıyla beyinde meydana gelir. Bu bize, siyasal örgütlenme ve karar alımı için ilgi çekici bir model sunabilir.

Aynı rotada yol almaya devam edecek olursak, Arap Baharı'ndan Tottenham isyanlarına, Wall Street'i İşgal Et hareketinden İspanya ve Yunanistan'da hükümet protestolarına kadar, bu hareketlerde önderlik mekanizmasının devreye sokulmaması, karşı-devrimci hamlelere zaman ve güç kazandırmadı mı? Dolayısıyla önderliğin reddinden ziyade, "nasıl bir önderlik?" sorusunun yeniden ele alınması gerekmez mi?

M.H.: Sorunuz oldukça iyi: ne türde bir önderlik? İnsanlar çok sık olarak sadece iki seçenekleri olduğunu varsayıyor: ya geleneksel merkezîleşmiş ve hiyerarşik siyasal örgütlenme ya da sanki diktatörlüğe karşı tek alternatif anarşiy-

miş gibi örgütsüz ve bu nedenle de sadece kendiliğinden eylem. Oysa, örgütsel yapıların geniş bir çeşitliliği mümkündür. Yatay, demokratik tarzlar hiç de tümüyle kendiliğindenci ya da anarşizan değildir, aksine daha ziyade, örgütsel sorunlara daha büyük dikkat gerektirir. Deneyimleme aracılığıyla onaylamak zorunda olduğumuz şey, bu örgütlenme formlarının nasıl istikrarlı ve etkin olabilecekleridir.

Sözünü ettiğiniz son dönem toplumsal hareketlerin çoğunu -İspanya ve Yunanistan, Kuzey Afrika ve Amerika Birleşik Devletleri- örgütlenmenin alternatif formlarıyla deneyimlemeler olarak yorumluyorum. Tüm deneyler gibi, onlar da başarı ve başarısızlıkla iç içe ve hatta başarısızlıkları süreci daha da ileri taşıyabilir.

En önemli soru, "ne zaman ortaya karizmatik bir önder çıkaracaklar?" veya "ne zaman bize yol gösterecek geleneksel bir öncü parti geliştirecekler?" değildir. Ancak bu önderliğin (ve örgütün) merkezî biçimde sorun omadığı anlamına gelmez. Aksine, öne sürdüğünüz gibi, hayati soru, bu hareketlerin ne türde bir liderlik ve hangi formda uzun süreli bir politik örgütlenme geliştirebilecekleridir. Bu soru, 2011'de ortaya çıkmış olan bu mücadeleler hakkında çok önemli olan kimi şeyleri ve gelecekteki eylemlerin yönelmesi gereken doğrultuyu kavramamıza yardım eder.

Yakın zamana damga vurmuş ve halen etkileri gözlenen tüm bu başkaldırı pratiklerine baktığımızda bugün "devrim" fikrini, pratiğini ve sürecini nasıl okuyabiliriz?

M.H.: 2010'un sonu ve 2011'in başında ana akım medyanın Tunus ve Mısır'daki gelişmeleri devrim olarak ifade etmesinin doğru olmadığını düşünmüştüm. Bu ülkelerde yaşananlar güçlü başkaldırılardı ve elbette, diktatörleri ve baskıcı hükümetleri devirmişlerdi. Ancak devrim, yeni bir toplumun kurulmasını gerektirir ve bu hareketler bu noktaya kadar bu konu hakkında çok az şey söylediler. Belki de Tunus, Mısır ve Kuzey Afrika ile Orta Doğu'da bulunan diğer ülkelerdeki başkaldırıların enerjileri, bir devrim sürecine dönüştürülebilir. Bu, şimdiye kadar kesinlikle olmadı, ancak bunlar uzun yıllar boyunca açık olmayan bir şekilde devam eden uzun süreçler olabilir.

Duyuru*'da Şili'deki 73' Pinochet darbesinden çok önce, darbecilerin,*

neoliberal bir ekonomi programı için Chicago Okulu iktisatçılarına başvurduklarından bahsediyorsunuz. Bugün sol siyasetin hem kuramsal hem de pratik düzeydeki krizini böylesi bir ön hazırlıktan bir programsızlıktan hareketle okuyabilir miyiz?

M.H.: Teorik ve pratik bakımdan, son yıllardaki siyasal hareketler direnişte uzman hale gelseler de devrim için çok az kapasiteye sahipler. Teorik açıdan, bu şu anlama gelir: Sol düşünce birincil olarak eleştiriye yönelmiştir ve önerilerini ileri taşıyamamaktadır. Pratik açıdan, bu hareketler Sol'un geleneksel ve modası geçmiş kurumlarının çoğunun altını kazırken, aynı zamanda da egemen iktidarlara saldıran "bozucu" projeleri güçlü bir şekilde yürütmüşlerdir. Ancak son dönemin siyasal hareketleri, istikrarlı bir alternatif yaşam biçimi tesis edebilecek "kurucu" projelerin fitilini başarılı şekilde ateşleyememektedir. Bu tekrar devrim sorununa geri döner.

[Bazen, elbette küresel sermaye güçlerine karşı ilerlemeci devletlerle birlikte ya da onların aracılığıyla mücadele etmek zorunludur. Ancak bu devletlerde, ilerlemeci olmalarına rağmen pek çok neo-liberal özellik ve tahakkümün çeşitli geleneksel formları yaşamaya devam eder.

Bugünün kimi toplumsal hareketlerin militanlarının direniş pratikleri tarafından hayal kırıklığına uğraması ve sonra da "kazanmak ne anlama gelirdi?" diye sorması az rastlanılır bir durum değildir. Bize yön gösterecek 500 sayfalık bir kitaba ihtiyacımız olduğunu öne sürmüyorum, ancak direniş stratejilerine ek olarak, gerçek toplumsal alternatiflerle ilgili daha fazla deneyimlemeye ve tartışmaya ihtiyacımız var. Sık sık, böylesi bir gelecek çok uzakmış gibi gözükür, ancak bazen olaylar bizi geleceğin içine beklediğimizden çok daha çabuk çeker.

Yunanistan'daki son seçim süreci bir kez daha gösterdi ki, gerçek anlamda sol bir siyasetin parlamenter mücadele yolunda kat edebileceği fazla bir mesafe yok. Diğer yandan Arap Baharı süreci, devlet aygıtını ellerinde tutanları yerlerinden etmeyi hedefleyen ve bu uğurda karşı-şiddeti de gerektiğinde gündemine sokan sokak isyanlarına sahne oldu. İktidarı değiştirmek üzere yola çıkan fakat farklı güzergahlar belirleyen bu iki ayrı deneyimden

hareketle neler söyleyebilirsiniz?

M.H.: Ben bu iki yolu, tamamlayıcı ve karşılıklı olarak birbirine güç taşıyıcı olarak görüyorum, hatta -ve özellikle de- aralarında bir gerilim ve çatışma olduğu zaman.

Latin Amerika'da son on yılda görülen ilerlemeci devletler ve toplumsal hareketler arasındaki benzer dinamikler bana esin verdi. Arjantin, Brezilya, Venezüela, Bolivya ve Ekvator gibi ülkelerde farklı biçimlerde, sol hükümetler neo-liberalizme karşı güçlü toplumsal hareketlerin desteğiyle iktidara geldiler. Bu ilerlemeci hükümetler, sadece neo-liberal küresel düzenin dayatmalarına karşı koymakla kalmadı, ancak aynı zamanda zenginliğin yeniden dağıtımı, toplumlarının ırkçı ve sömürgeci yönlerine saldırma, yabancı devletlerin (ilk ve en çok Amerika Birleşik Devletleri) ve yabancı korporasyonların iktidarına karşı koymak vs. gibi konularda da önemli mekanizmalar tesis etti. Bir çok kişi bu nedenle bu ülkelerde bir "devletin dönüşü"nden söz eder.

Ancak bu toplumsal hareketlerin yeni hükümeti bir kez iktidara getirdiklerinde evlerine dönebilecekleri ve ilerlemeci devletin kendilerini temsil edeceğini varsaymaları bir hata olacaktır. Aksine gerçekte, bu aynı toplumsal hareketler ve iktidara taşıdıkları devletler arasında yeni bir çatışırlık halinin doğuşunu görüyoruz. Bazen, elbette küresel sermaye güçlerine karşı ilerlemeci devletlerle birlikte ya da onların aracılığıyla mücadele etmek zorunludur. Ancak bu devletlerde, ilerlemeci olmalarına rağmen pek çok neo-liberal özellik ve tahakkümün çeşitli geleneksel formları yaşamaya devam eder. Pek çok toplumsal hareket, söz gelimi bu ilerlemeci devletlerin, tümü de toplumsal ve doğal ortamı tehdit eden muazzam madencilik, petrol ve gaz çıkartma ve tek-kültürlü tarımsal çaba (özelde, soya) projeleriyle izlediği ekonomik kalkınma "ekstraktivizm"[1] politikalarını protesto eder.

Bu iki yolun birbirlerini tamamlayabilmelerinin yolu, bir başka deyişle, böylesi çatışmalı bir ilişki aracılığıyla var olur. Parlamenter mücadele ve devlet iktidarını ele geçirmek kesinlikle ilerlemeci etkilere sahip olabilir ve yeni potansiyelleri olan bir durum yaratabilir, ancak sadece toplumsal bir an-

[1] Ham maddelerin doğadan, örneğin ağaçlardan ya da yeraltı kaynaklarından, elde edilmesini savunan ekonomi politikası (B.Y.).

tagonizma ilişkisi, bu potansiyelleri sürekli olarak daha da ileri itecek hareketler tarafından sürdürüldüğü sürece.

Son olarak* Ortak Zenginlik *kitabınızda söz ettiğiniz devrimci paralellik kavramı ne anlama geliyor? Bu kavramın kapsamı nedir, ne tür mücadeleleri içerir? Onu, İkinci Dünya Savaşı öncesi dönemden başlayan anti-faşist cephe arayışına benzetebilir miyiz ve bu bağlamda, bugün anti-faşist olmak ne anlama gelir? Bir başka deyişle, bugünün dünyasında faşizmi nerede aramalıyız?

M.H.: Maalesef, bugün Avrupa ve Kuzey Amerika'da, askeri oluşumlarda, göçmenlik karşıtı hareketlenmelerde vs. faşizan güçler bulmak hiç de zor değil. Böylesi faşizan güçlere karşı çıkmak zorunludur ve sizin de öne sürdüğünüz gibi, faşizme karşı mücadeleler genellikle Sol'da güçlü ittifaklar yaratmıştır. Bununla birlikte, bana anti-faşist mücadeleleri devrimci projelerle karıştırmamak gerekiyor gibi görünüyor. Anti-faşizm devrim için bir zemin hazırlayabilir, savunabilir ve devrimci mücadelelerle birleşebilirse de kendinde devrimci değildir.

Devrim sorunu, uçsuz bucaksız bir konudur; ancak ben, kurtuluş ve özgürleşme arasındaki bir ayrıma gitmenin başlangıç için işe yarar olduğunu düşünüyorum. Kurtuluş, benim anladığım biçimiyle, bir özneyi baskılayan tahakküm yapıları ve zincirlerinin ortadan kaldırılmasının bir süreciyle ilgilidir, ancak öznenin kendisinin radikal bir dönüşümüne işaret etmez. Bir

Bizim hipotezimiz, o halde, bu farklı devrimci oluşların karşıt hatta ilgisiz olmadığı, hatta aksine, tıpkı Spinoza'nın zihin ve beden eylemlerinin birbirlerine neden olmadığını ancak paralel silsileler boyunca bağlantılar yarattığını iddia etmesi gibi, paralel bir biçimde ilerlediğidir. Bu hipotez, elbette sadece bir başlangıçtır.

zamanlar köleleştirilmiş ve bastırılmış özne, artık kurtulmuştur. Bunun yerine özgürleşme, sadece iktidar yapısının devrilmesini değil, ancak aynı zamanda özneyi değiştirmeyi de kapsar. Özne, özgürleşme yolunda bir oluş sürecinden geçer. Kurtuluş mücadelelerinin değerini düşürmeyi kastetmiyorum, ki bunlar hiç bir şüpheye yer olmaksızın radikal ve önemlidir, ancak sadece özgürleşme süreçlerini devrimci olarak değerlendiriyorum. Devrimci mücadeleler, bu nedenle her zaman, şu ya da bu anlamda, yeni bir insanlığın yaratılmasıyla iç içe geçer.

Bizim devrimci paralellikler kavramımız, potansiyel özgürleşme süreçleri için pek çok alanın var olduğu kabulüne dayanır. Bir diğer deyişle sanayi işçisi, devrimci bir oluş sürecine girme yeteneğine sahip tek özne değildir. Geçmiş on yıllarda cinsiyet, ırk, cinsellik ve diğer alanlarda da pek çok devrimci mücadeleler verildi. Bizim hipotezimiz, o halde, bu farklı devrimci oluşların karşıt hatta ilgisiz olmadığı, hatta aksine, tıpkı Spinoza'nın zihin ve beden eylemlerinin birbirlerine neden olmadığını ancak paralel silsileler boyunca bağlantılar yarattığını iddia etmesi gibi, paralel bir biçimde ilerlediğidir. Bu hipotez, elbette sadece bir başlangıçtır. Bir gündem listesi sunmaz, ancak her birinin diğerleri için de faydalı ya da diğerlerini yankılayan bir şekilde özerk olduğunu kabul ederek, devrimci mücadelenin bugün var olan (ya da var olabilecek) çeşitli alanlarına bir yaklaşım çerçevesi sunar.

McQueen Sineması ve Biyopolitikanın Çıkmaz Sokağı: *Açlık* ve *Utanç*

Onur KARTAL*

> [İ]nsan (işçi) yalnız hayvansal işlevlerinde (fonksiyonlarında), yani yerken, içerken, çocuk yaparken ve olsa olsa evinde, giyiminde, vb. serbestçe etkin olabilir; insanî işlevlerinde ise iyice hayvanlaşmıştır. Hayvansı özellikleri insanî, insanî özellikleri hayvansı olmuştur. Şüphesiz yemek, içmek, çocuk yapmak vb. aynı zamanda gerçek insanî işlevlerdir. Ama onları başka bütün insanî etkinliklerin alanından ayıran ve son biricik amaç yapan soyutlamada hayvansaldırlar.[1]

Karl Marx'ın bu tespitlerini, Michel Foucault'dan Giorgio Agamben'e çizeceğimiz biyopolitik tartışma hattının omurgasına yerleştirebiliriz. Tabii bu sözlerin yaslandığı ekonomik sömürü zeminini politik tahakküm mekanizmalarıyla ikame etmek kaydıyla. Zira Foucault da Agamben de insanla hayvan arasındaki ince çizginin yaşam kavramının muğlaklaştırılması vasıtasıyla nasıl belirsizleştiğine dikkat çekmektedirler. Yine her iki düşünür de iktidarın gündemine yaşamı almasıyla ilgilenir. Bir farkla: Foucault, ruhun ve bedenin terbiyesini üstlenen *anatomo-politika*yı, nüfusun denetimine soyunan biyopolitikayla birlikte düşünmeyi önerir. Bu önerisini, bugünün iktidarını, tebaasını hem bütününde kontrol altına alan hem de bu tebaayı meydana getiren tek tek bireyleri göz hapsinde tutan bir *pastoral* iktidar nosyonuyla taçlandırarak odağı iktidarın üstlendiği olumlu işlevlerin çözümlemesine doğru kaydırır. Agamben ise, egemenin, hukuku askıya alarak tesis ettiği istisna mekânlarında çıplak hayatın üretimine soyunduğu ve insan yaşamını βιός'tan ζωή'ye, yani amaçlı yaşamdan, salt yaşamda kalma anlamında yaşama indirgediği ve öz etkinliği olarak çıplak hayatın ve *homo sacer*'in üretimi olarak belirlediği tes-

* Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doktora Öğrencisi.

[1] Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge, İstanbul: Birikim Yayınları, 2012, s. 79.

pitinden hareketle çubuğu tam tersi doğrultuda bükerek biyoiktidarın ayırıcı özelliğini ağırlıklı olarak uç baskı formlarında görür.

Bu iki hattın birbirine yakınlaştıkları ve uzaklaştıkları noktalar üzerine çok söz söylendi. Niyetimiz bunlara bir yenisini eklemek değil. Biz burada daha çok biyopolitikanın kuramsal alandan görsel alana taştığı Steve McQueen sinemasına odaklanmak istiyoruz. Nitekim McQueen'in imzasını taşıyan *Açlık*'ın da (*Hunger*-2008) *Utanç*'ın da (*Shame*-2011) biyopolitik açıdan önemli tartışma noktaları sunduğunu, *IRA* militanlarının 81'deki açlık grevini konu edinen birinci filmin, egemenlik, istisna hali, çıplak hayatın üretimi ve bir direniş formu olarak yapmama imkânı gibi Agambenci temalar etrafında değerlendirilebileceğini; ikinci filmin ise *dispositif*[2], cinsellik deneyimi, öznellik inşası ve iktidarın üstlendiği olumlu işlevler ışığında Foucaultcu iktidar kavrayışına dair birçok ipucu sunduğunu düşünüyoruz. Yine McQueen'in esas derdinin *Açlık*'tan hareketle IRA militanlarının açlık grevi eylemlerinin bedenin imhasının ve yaşamın tüketilmesinin biyoiktidarda çatlaklar yaratması itibariyle yapmama imkânının nasıl bir direniş tarzına dönüştüğünü; *Utanç*'tan hareketle de biyoktidarın günümüzde büründüğü suretin, bireysel varoluşu nasıl bir çıkışsızlığa sürüklediğini ve bu çıkışsızlıkla mücadele etmenin en ağır baskı koşullarıyla başa çıkmaktan dahi zor olduğunu gözler önüne sermek olduğunu ileri süreceğiz. Nihayet McQueen'in *Açlık*'tan *Utanç*'a uzanan sinema serüveninin, bahsettiğimiz iki düşünür etrafında şekillenen biyopolitik perspektifin kuramsal anlamda girdiği çıkmaz sokağın bir benzeriyle son bulduğunu; biyopolitik iktidar tahayyülünün beraberinde bu iktidarı yerinden edecek kolektif kurucu muhalefet tarzları üzerine bir düşünmeyi getirmediği her durumda politik nihilizmle sonuçlanmak zorunda olduğunu iddia edeceğiz. Bunu yaparken salt hayatta kalma manasını taşısa da yaşamı gözden

[2] Elbette ki, *dispositif* kavramının sınırlarını çizmeye koyulmak, Foucault'nun yapıtları boyunca uzun bir yolculuğu gerektirmekte, ancak biz burada Foucault'nun bu kavrama başvururken neyi düşündüğünün az çok anlaşılması açısından şu tarifin yeterli olacağını düşünüyoruz: "Bu terimle açıklığa kavuşturmayı amaçladığım şey, ilk olarak söylemler, kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idari önlemler, bilimsel sözceler, felsefi, ahlaki ve hayırseverce önermelerden -kısacası söylenmemiş olduğu kadar söylenmiş her şeyden- oluşan bütünüyle heterojen bir bütündür. Dispositifin unsurları bunlardır. Dispositifin kendisi ise, bu unsurlar arasında kurulabilecek ilişkiler şebekesidir." (Michel Foucault, "Michel Foucault'nun Oyunu", çev. Osman Akınhay, *Entelektüelin Siyasi İşlevi-Seçme Yazılar 1* içinde, ed. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 119).

çıkaramayan bir politika tarzını felç eden unsur olarak, yaşamın imhasından yani bir yapmama imkânından ziyade bu imhaya eşlik eden kolektif kararlılığa ağırlık vereceğiz. Tabii tüm bunlar, önce *Açlık*'a ardından da *Utanç*'a daha yakından bakmamızı ve her iki eserde de sözünü ettiğimiz biyopolitik unsurları açığa çıkarmamızı gerektiriyor.

Açlık: İstisna Mekânının Reddi

Steve McQueen, bu ilk filminde Maze Hapishanesi'ndeki politik statüleri ellerinden alınmış IRA militanlarının direniş hikâyelerini perdeye yansıtırken bedenin ve yaşamın politik bir mevzi savaşında nasıl siper olabileceklerini göstermeye çalışır. Kuşkusuz eser, gücünü yalnızca hikâyenin politik karakterinden almaz; kullanılan görsel dilin etkileyiciliği eserin vurucu karakterini bir adım öteye taşır. İlk elden bir görsel karşıtlıklar dizisiyle karşılaşırız. Düzeni koruyan gardiyanla tehdit eden mahkûm arasındaki husumet, hüküm vermemizi kolaylaştıracak söz daha söylenmeden evvel görsel simgeler arasındaki uçurumla bize kendisini gösterir. Film boyunca diğerleri arasında öne çıkan ve Raymond Lohan karakteriyle vücut bulan gardiyan figürü, düzeni yalnızca koruyan değil, aynı zamanda tesis edendir, buna öncelikle kendi hayatından başlar; filmin esas gardiyanının ütülü elbiselerinin, yaptığı kahvaltının, temiz yüzünün sunduğu nizam bir tarafta; militanların açlık grevlerinin öncesinde başvurdukları battaniye ve yıkanmama eylemleriyle (ilkinde mahkûmlar, tek tip hükümlü kıyafeti giymeyi, ikincisinde ise kendi bedenlerini temizlemeyi, saçlarını ve sakallarını tıraş etmeyi reddederler ve kaldıkları hücrelerin duvarlarını dışkılarıyla sıvarlar) bu hijyenik, düzenli/nizamlı dünyaya bir savaş açıldığını görürüz. Diyebiliriz ki mücadelenin önemli sacayaklarından biri de, düzeni koruyan şiddete karşı düzeni bozan bir şiddetin baş göstermesidir. Gardiyanın hijyeninin, hapishanede mahkûmun "iğrençliği"yle her kesiştiğinde bir patlamanın meydana gelmesi bundandır. Ayrıca insanî olanla hayvansı olanın iki farklı konumdan tarif ediliyor olmasının yarattığı bir gerilimdir bu. Gardiyanın "insanlığını" üzerine bina ettiği kategorilerle, mahkûmun "insanlığın"da sebat etmek için ısrarla sarıldığı kategoriler arasındaki gerilim.[3]

[3] Bu gerilimde Žižekçi bir tabirle insanın insanlığını hangi tarafın kurtardığı hususunda kendi politik konumumuz itibariyle kimi "önyargılı" çıkarımlarda bulunabilecek olsak da McQueen'in

Şiddet ile politik şiddet arasına bir çizgi çekilip çekilemeyeceği meselesi kadim bir tartışma, öyle olduğu için de ayrı bir mesaiyi gerektiriyor. Yine de, bu tartışmaya yazılacak son cümlelerin Ulrike Meinhof'un o meşhur sözleri olduğunu söyleyelim: "Bir taş atarsanız, bu ceza gerektiren bir eylemdir. Ancak eğer bin taş atarsanız bu artık politik bir eylemdir. Bir arabayı ateşe verdiğinizde bu ceza gerektiren bir eylemdir. Ancak binlerce arabayı ateşe verdiğinizde bu artık politik bir eylemdir".

Egemen iktidarın bu gerilimde nasıl saf tuttuğunu söylemeye bile gerek yok; zira Maze Hapishanesi'ni bir istisna mekânı haline getiren, IRA militanlarının politik yaşamlarını, çıplak yaşam olarak üretmeye soyunan bizzat odur. Yine de biz filmin başlarında, önce egemenin sesini yankılayan radyo sunucusunun ifadelerini bir kez daha hatırlayalım: "Yıllardır tekrarlanan bu kirli protesto eylemi, battaniye protestosunun temelinde aslında hep aynı talep yatıyor: politik haklar! Politik eylemler diye nitelenen bu korkunç suçları işlemiş olanlara farklı muamele edilmesi". Ardından da dönemin başbakanı olarak olağanüstü hale karar veren Margaret Thatcher'ı dinleyelim: "Politik cinayet, politik bombalama veya politik şiddet diye bir şey yoktur. Sadece cinayet, bombalama ve şiddet vardır. Bununla ilgili bir uzlaşmaya varmayacağız. Politik hak diye bir şey yoktur".

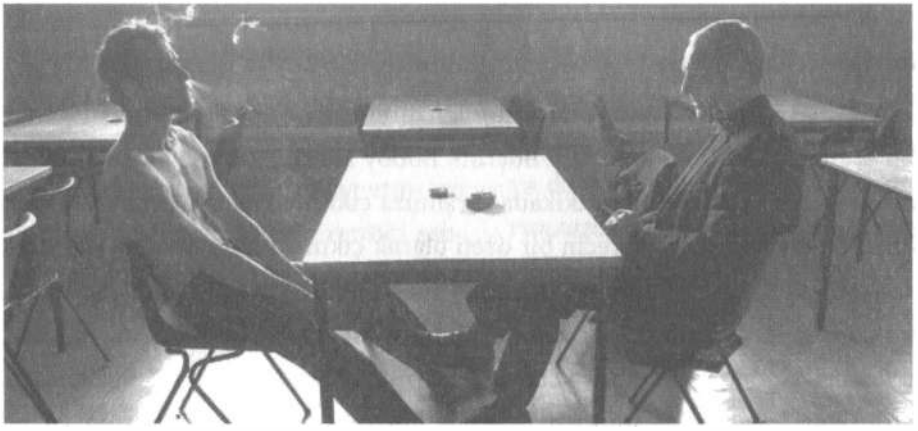
Şiddet ile politik şiddet arasına bir çizgi çekilip çekilemeyeceği meselesi kadim bir tartışma, öyle olduğu için de ayrı bir mesaiyi gerektiriyor. Yine de, bu tartışmaya yazılacak son cümlelerin Ulrike Meinhof'un o meşhur sözleri olduğunu söyleyelim:

> Bir taş atarsanız, bu ceza gerektiren bir eylemdir. Ancak eğer bin taş atarsanız bu artık politik bir eylemdir. Bir arabayı ateşe verdiğinizde bu ceza gerektiren bir eylemdir. Ancak binlerce arabayı ateşe verdiğinizde bu artık politik bir eylemdir. *(Türkçe çeviride değişiklikler yapıldı).*[4]

Bu husus önemli, çünkü şiddeti politik boyutundan soyundurmak sa-

meylettiği yönü kestirebilmemiz zor. Ancak bahsettiğimiz gardiyanın direnen bir mahkûmu yumruklamaya çalıştığı esnada yaraladığı elini yıkarken aynadaki suretine bakarken gözlerini kaçırmasını, kendi suretinde görünüşe gelen "insan"lığından utanması olarak yorumlayabilir ve McQueen'in aldığı pozisyonu anlamamıza yardımcı olacak bir işaret olarak değerlendirebiliriz.

[4] Alois Prinz, *Ulrike Meinhof*, çev. Süheyla Kaya, İstanbul: Versus Yayınları, 2008, s. 143.



dece IRA militanlarının haklı mücadelelerinin kriminalize edilmesine hizmet etmiyor ama aynı zamanda birer çıplak hayat olarak üretilmeleri yönündeki çabaya güç verdiği gibi, bu üretim sürecinde insan onuruna vurulan her türden darbenin de meşruiyet zeminini kuruyor. Bu bizi Agamben'in *homo sacer* tarifine tekrar götürüyor: "öldürülebilen fakat kurban edilemeyen insan".[5] Bu tarifi ölümün ve kurbanın sınırlarını biraz genişleterek okuyalım ve insanın insanlığına, bedensel, zihinsel, kültürel ve politik kapasitesine kast eden ve yaşamı, hayatta kalmayla eşitlemeyi hedefleyen fiillerin çıplak hayat koşullarında cezai bir yaptırımı gerektirmediğini belirtelim. Böyle baktığımızda IRA militanlarının mücadelesinin neyi hedeflediğini daha rahat görebiliriz. "İnsanın insanlığına karar verme"[6] cüreti gösteren egemen iktidarın bu kararını boşa çıkarmak ve bu karar üzerindeki tasarrufu yeniden ele geçirmek. Maze Hapishanesi'ne getirilen bir mahkûmun, kendisine verilen mahkûm kıyafetlerini giymeyi reddetmesi, tam da bu dirayetin göstergesidir esasen. Mahkûm, "Ben suçlu üniforması giymeyi reddediyorum" dediğinde söz konusu kararı reddeder; "Kendi kıyafetlerimi giymeyi talep ediyorum" dediğindeyse kararı yeniden ele geçirme yönünde bir irade beyanında bulunur. Gardiyanlar önce bu sözlerin sahibini "uyumsuz mahkûm" diye not ederler, ardından da bu iradeyi ve tüm mahkûmlar nezdinde kolektif iradeyi kırmaya koyulurlar. Kararı kimin vereceğine dair bu mücadele, daha önce de belirttiğimiz gibi kâh giyinmeme eylemleriyle, kâh yıkanmama protestolarıyla belirli düzeylerde

[5] Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan-Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 18.

[6] A.g.e., s. 17.

sürekli cereyan eder; mahkûmların yapmama imkânına yönelik cevapsa hiç değişmez, kaba dayak ve işkence dozunu sürekli artırarak devam eder.

Uygulanan iktidarın da gösterilen direnişin de dozajının sürekli arttığı bir aşamada IRA militanlarının liderini, Bobby Sands'i görürüz. Peki, McQueen, Sands'i yirmi yedinci dakikada karşımıza çıkarmakla neyi hedefliyor olabilir? Sands karşımıza sürecin bir özeti olarak çıkmaktadır; zira tam da zorla saçının sakalının kesildiği ve yıkandığı bir sahnede görürüz onu; yapmama imkânının iki boyutuna geri dönmek için sonuna kadar direnmesine rağmen iktidarın şiddetine gücünü yetiremediği noktada; hücrelerin temizlendiği, dışkıların duvarlardan silindiği, bedenden de mekândan da direnişten geriye hiçbir izin kalmadığı noktada[7]. Yeni bir başlangıca işaret ediyor gibidir Bobby Sands, iktidarla direniş arasındaki bu şiddet sarmalını devre dışı bırakacak, Benjamin'in tabiriyle mesihsel bir kırılma ya da kural haline gelen olağanüstü hali yerinden edecek ve yeni bir olağanüstü hali yaratacak bir başlangıç:

> Ezilenlerin geleneği, bize içinde yaşadığımız 'olağanüstü hal'in gerçekte kural olduğunu öğretir. Yapmamız gereken, bu duruma uygun düşecek bir tarih kavramına ulaşmaktır. O zaman gerçek anlamda olağanüstü halin oluşturulması, gözümüzde bir görev niteliğiyle belirecektir; böylece de faşizme karşı yürütülen kavgadaki konumumuz, daha iyi bir konum olacaktır.[8]

Yolu olağanüstü halden geçen her kuramsal girişim, bu sözler üzerine düşünmeyi ihmâl etmedi. Bunları tekrar etmeye gerek duymuyoruz ancak Benjamin'in olağanüstü halin gerçekte kural olduğunun farkındalığını, hukuka içsel kuramsal tartışmalardan değil de ezilenlerin geleneğinden devşirmesini ve yine bu farkındalığı, siyasal alanı çözümleme araçlarından biri olarak değil de, faşizme karşı yürütülen kavganın hizmetine koşmasını önemsiyoruz. Agamben, *homo sacer*'in hem insansal hem tanrısal hukukun istisnası olduğunu söyler, ancak bu istisna durumunun farkında olup olmadığı hakkında sessiz kalır. Hep ezilenlerin geleneği üzerine konuşur; ancak faşizme karşı yürütülecek kavgada bu geleneğin söyleyeceği sözlere kulaklarını tıkamaktadır. Oysa insansal ve tanrısal hukukun istisnası olana, her iki hukuktan da me-

[7] Bedenler üzerinde geriye izler kalmıştır muhakkak, ancak direnişin izi değil iktidarın uyguladığı şiddetin imzalarıdır bunlar.

[8] Walter Benjamin, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009, s. 41.

det ummayacağını öğretir bu gelenek ve yeni bir olağanüstü halin imkânı tam da bu vazgeçme anında kendisini gösterir. Bobby Sands'i gördüğümüz sahneyle mahkûmların ibadet etmeleri için çağrılan rahibin vaaz verdiği sahne arasında zamansal anlamda fazla bir mesafe olmaması bundandır belki de. Rahip konuşur, "dürüst olanlar haykırdılar ve İsa onları işitti" der, "onları tüm sıkıntılarından uzaklaştırdı" der, "İsa kalbi kırılanların yanındadır ve ruhu ezilmişleri kurtarır" der, "tüm inananları korur ve ezilmelerine izin vermez" der. Mahkûmlar dinlemez, çünkü kendilerinin de birer parçası oldukları ezilenlerin geleneğine kulak verirler ve istisnası oldukları tanrısal hukuku askıya alırlar.

[B]izim de fazlasıyla aşina olduğumuz, büyülü bir kavram müzakere. *Sorun* ne olursa olsun *çözüm*ü için başvurabileceğimiz ya da *çözüm*ü sonsuza kadar *sorunsuz*ca erteleyebileceğimiz bir sihirli değnek. Ancak müzakereyi belirleyen, tarafların konumlarındaki gücün yoğunlaşma derecesidir. Gücün yoğunlaşmasındaki asimetri, egemenin lehineyse sözünü söylemeye aday olanın sesi boğulur gider. Ya değerden düşürülür ya kulaklar sağır, gözler kör olur ya da atılacak bir kahkahaya malzeme.

Sands'e dışarıdan, bu kez insansal hukukun alanından gayet "makul" bir mesaj gelir: "kıyafetlerle ilgili müzakere edin". Bizim de fazlasıyla aşina olduğumuz, büyülü bir kavram müzakere. *Sorun* ne olursa olsun *çözüm*ü için başvurabileceğimiz ya da *çözüm*ü sonsuza kadar *sorunsuz*ca erteleyebileceğimiz bir sihirli değnek. Ancak müzakereyi belirleyen, tarafların konumlarındaki gücün yoğunlaşma derecesidir. Gücün yoğunlaşmasındaki asimetri, egemenin lehineyse sözünü söylemeye aday olanın sesi boğulur gider. Ya değerden düşürülür ya kulaklar sağır, gözler kör olur ya da atılacak bir kahkahaya malzeme. *Açlık*'ta da farklı bir şeye tanık olmayız. Müzakere meyvesini verir, üniformaların yerini gardiyanların alaycı bakışları eşliğinde Bobby Sands'in deyişiyle soytarı kıyafetleri alır. Bu aşamada tanrısal hukukun yanında insansal hukuk askıya alınır; müzakere biter; yerini önce isyana sonra işkenceye bırakır. Bir farkla: insanın insanlığına kimin karar vereceğini belirleyen eşik atlanmıştır artık.[9] Sands, açık görüş esnasında çocukluk arkadaşı rahip Mo-

[9] McQueen'in verilen kararın ağırlığına, verilen karara ne kadar önem atfettiğini anlamak için

ran'a şöyle der: "Zamanı geldi artık karar verilmeli!". Karar verilir, görüşme boyunca konuşulanlar yalnızca gerekçeler üzerinedir. Bu gerekçeler daha önce sözünü ettiğimiz sarmalın neden kırılması gerektiğini, koşullara uygun yeni bir olağanüstü halin yaratılmasının egemenin faşizmine karşı yürütülecek kavgada ezilenin konumunu nasıl güçlendireceğini göstermesi bakımından üzerinde durulmayı fazlasıyla hak ediyorlar. Zira Sands, önce battaniye ve yıkanmama protestolarının dört buçuk yıldır devam ettiğinden ama sonuç vermediğinden, ardından da müzakerelerin göstermelik karakterinden bahseder ve ekler: "İdeal dünyada özgürce mücadele edebilirdik ama burada elimiz kolumuz bağlı. Hiçbir şey değişmiyor, hiçbir şey olmuyor". İşte açlık grevi, hiçbir şeyin değişmediği ve olmadığı bu dünyanın karanlığını dağıtıyor.

Mesele yaşamın fedası olduğunda, o bildik tartışmadan, yaşamın değerinin ne olduğu ve üzerinde tasarrufu kimin elinde tuttuğu tartışmasından kaçınmak da mümkün değildir. Sands'le Moran arasındaki uzun konuşma, yaygın bir biçimde bedenin kime ait olduğu sorusu etrafında ele alınır. Oysa tartışma yaşamın değeri üzerinedir ve yaşamı yaşam yapanın ne olduğunu belirlemedeki pozisyon farkından zuhur eder. Daha önce yaşamın, bir kapasite sorunu olarak görülmesi gerektiğini söylemiştik. Sands ve Moran arasındaki konuşmayı daha iyi anlayabilmek için bütün bir politik mücadele tarihinin bu kapasitenin sınırlarını daraltmak isteyen iktidarla genişletmek isteyen direniş unsurları arasında cereyan ettiğini de ekleyelim ve yaşamın zihinsel-kültürel-bedensel-politik çok boyutluluğunu bütününde mümkün kılacak ve kazanılmamaları halinde bu bütünün yitimine yol açacak iki boyut daha ilave edelim: saygınlık ve onur. Edelim ki, Foucault'nun, iktidarın artık yaşamın gelişip serpilmesini sağlayan bir dizi olumlu prosedürü de üstlendiği yönündeki uyarısını dikkate almış olalım. Edelim ki, Kürt olduğu halde bakan dahi olabildiğini söyleyenlere saygınlıklarını ve onurlarını nerede bıraktıklarını sorabilelim. Edelim ki, Sands, Moran'a "inançlarım var ve her ne kadar basit olsalar da çok kuvvetliler" dediğinde yaşamını ne uğruna feda ettiğini anlayabilelim. Ancak böylelikle "hayatına bir minnettarlığın yok" diyen, "artık yaşamın nasıl bir şey olduğunu bilmiyorsun" diyen, "kimse senden normal bir şey bekle-

Sands'in Moran'la yaptığı o meşhur konuşmaya yirmi iki dakika ayırdığını söylememiz yeterli olacaktır herhalde.

miyor" diyen Moran'ın tartışmadaki pozisyonu boşa çıkarılabilir. Yine ancak böylelikle, "Birleşik İrlanda'nın bir realite ve hakkımız olduğuna inanıyorum" diyen "hayatıma saygı duyuyorum, özgürlüğü arzuluyorum, bu davaya sarsılmaz bir sevgi duyuyorum" diyen, "hayatımı tehlikeye atmam yapabileceğim tek şey değil, aynı zamanda doğru olan da bu" diyen Sands'in ne uğruna öldüğü anlaşılabilir. Ve nihayet yaşama dair bu iki ufkun asla kesişmeyeceği de yine Sands'in şu sözleriyle kesinleşir: "İkimiz de Katolikiz, ikimiz de cumhuriyetçiyiz. Sen güzelim Kilnea'da som balığı kızartırken biz Rathcoole'da yakılan evlerimizi söndürüyorduk. Benzerliklerimiz olabilir. Ama hayatlarımız ve deneyimlerimiz farklı noktalarda toplanıyor".

Yaşamın ne olduğu, ne uğruna feda edilebileceği üzerine yürütülen tüm bu tartışmalara ve karşıt pozisyonlara rağmen açlık grevinin, gücünü yaşamın reddinden olduğu kadar kolektif kurucu bir kararlılıktan aldığını da görmemiz gerekir. Zira kararı alınan bu yeni grevin öncekilerden farkını çizerken Sands yetmiş beş militanın gönüllü olduğunu ve greve iki hafta aralıklarla sırayla başlanacağını söylüyor. Grevin kesin başarıyla sonuçlanacağına duyulan güven, yoldaşlığa duyulan güvenle perçinleniyor: "ölen birisi olduğunda yerine bir başkası geçecek". Kolektif kararlılığa dair bu güven boşa çıkmaz, Bobby Sands açlık grevinin 66. gününde yaşamını yitirir; ancak açlık grevi yedi ay sürer ve dokuz mahkûm daha hayatını kaybeder. Greve ilişkin "Gözden düşmüş amaçlarının başarısızlığıyla yüzleştiklerinde şiddet yanlıları ellerinde kalan son kartı oyuna sürmeyi tercih ettiler. Hapishanedeki açlık grevini ölüme dönüştürerek uyguladıkları şiddeti kendilerine yönelttiler" di-

yen Thatcher, mahkûmların taleplerinin çoğunu kabul etmiştir.

Bildiğimiz kadarıyla Agamben'in açlık grevleri üzerine konuşmuşluğu yoktur; ancak Melville'in kâtip Bartleby karakterinden aldığı esinle, yapmama imkânından hareketle egemen iktidarın işleyişine kısa devre yaptırılabileceğini düşündüğünü söyleyebiliriz. Bu düşüncesinin altını doldurabilecek yegâne somut verisinin de temerküz kamplarına ilişkin analizlerinde detaylıca ele aldığı *Muselmann* figürü olduğu aşikâr. Ancak *Muselmann*'ın politik bir direniş ya da başkaldırı düşüncesinden ziyade, salt yaşamda kalmayı başarmak yoluyla egemen iktidarı kökten sarsmayı hedeflemektense arkasından dolaşmayı amaç edindiğini söylersek yanlış bir şey söylemiş olmayacağız. Dolayısıyla kartları egemenin dağıttığı bir oyunu bozabilecek bir imkân olarak McQueen'in IRA militanlarının açlık grevi eylemlerine işaret etmesi, Agambenci biyopolitik hattı ipten alıyormuş gibi duruyor. Fakat daha önce de söylediğimiz gibi açlık grevleri gücünü, yapmama imkânından ziyade arkasındaki politik kararlılıktan ve bu politik kararlığa yönelik kolektif sadakatten alıyor. Yaşamı ilgi odağı haline getiren bir iktidar mekanizması için yaşamın değeri kendinden menkul elbette. Yaşamın anlamını ve koşullarını belirleme tasarrufunu yeniden ele geçirmek üzere hayata geçirilen yaşamama imkânının, gücünü büyük ölçüde buradan aldığının farkındayız. Ancak zaman farklılaştığında ve mekânın örgütlenme koşulları iktidar tarafından yeniden belirlendiğinde farklı direniş ve başkaldırı imkânlarına politik kararlılığın ve kolektif sadakatin şekil vereceğini düşünüyoruz. Biyoiktidar her kabuk değiştirdiğinde yeni duruma uygun yol haritasını belirlemekteki biyopolitik kuramın acziyetinin, bu kararlılık ve sadakat üzerine düşünmeyi hiç denememesinden kaynaklandığını düşünüyoruz. *Utanç*'a daha yakından baktığımızda, Agamben ve Foucault kadar McQueen'in de bu durumdan muzdarip olduğunu göreceğiz.

Utanç: İflasın Kabulü

McQueen, *Utanç*'ta başka bir zamana, başka bir mekâna sıçrar. Geçmişten bugüne, istisna mekânından olağan mekâna bir sıçramadır bu. Bu yüzdendir ki, bir makas değişikliğiyle Agamben'in çizdiği rotadan ayrılıp Foucault'yu takip etmemizi gerektirir. Ancak sıçramanın büyüklüğü, meselenin değiştiği kanaa-

tini uyandırmamalıdır. Anlatılan yine iktidarla insan yaşamı arasındaki ilişkiye dairdir. *Açlık*'ın sonuna doğru Bobby Sands'i yatağında yarı ölü bir şekilde uzanırken görürüz. *Utanç*'daysa Brandon'ı yine yatağında evinin tavanına yönelttiği boş bakışlarla buluruz. McQueen, iki yapıtı arasında sözünü ettiğimiz sıçramaya rağmen bir süreklilik de olduğu yönündeki ilk ipucunu burada sunar. Yine Bobby Sands'i ve Brandon'ı canlandıran oyuncu Michael Fassbender'dir. Ancak daha dikkate değer olanı şudur: Brandon da İrlanda asıllıdır. Değişense, iktidar teknikleriyle bu tekniklerin yaşama nüfuz etme tarzlarıdır.

Peki ama bu değişikliği sunarken McQueen'in tartışmaya açmak istediği esas unsur nedir? Bu sorunun birden çok yanıtı vardır elbette ve yönetmen anlatım gücünü bir yanıyla tam da bu noktadan almaktadır. Ancak bizim vereceğimiz cevap, daha önce de sözünü ettiğimiz gibi biyoiktidarın aldığı farklı formlar ve bunların karşısında insan yaşamının kapasiteleri itibariyle evrildiği yerdir. Nihayet hangi yaşamın yaşanmaya değer ve hangi iktidar formunun alt edilebilir olduğu meseleleridir. Biz biraz da niyet okuması dâhilinde hile yaparak McQueen'in, terazinin bir kefesine salt baskı pratikleriyle kendini var eden merkezî ve aşkın bir iktidar tipini, diğer kefesineyse -Foucaultcu kategorileri de işe koşarak söyleyecek olursak- bugünün merkezsiz, içkin, kendisini ilişkiler üzerinden var eden, sadece baskıcı ve negatif bir tarzda değil, kimi yönleriyle yaşamı koruyan, kollayan, gözeten bir iktidar düzeneğini koyduğunu düşünüyoruz. *Açlık*'ta, ölüm orucu süreciyle birlikte, insanın insanlığına karar verme tasarrufunu direnen tarafın zor da olsa ele geçirdiğini, *Utanç*'ta ise Brandon'ın az sonra ayrıntılarına ineceğimiz kendi hikâyesinin sonunda tekrardan başa döndüğünü göz önünde tutacak olursak McQueen açısından ilk kefenin daha ağır çektiğini söyleyebiliriz. Ancak tüm bu söylediklerimiz, *Utanç* filmine daha yakından bakmayı gerektirmekte.

McQueen, Brandon'ın yaşamına nasıl bir çerçeve çizilebileceğini daha filmin başlarında hem de tek bir kareyle gözler önüne serer. İşe gitmek üzere metroya binen Brandon önce gözlerini sağ tarafına çevirir; orada oturan "üstü başı kir içinde", "yoksul"luğunu hal ve vaziyetinden rahatlıkla çıkarabileceğimiz birini görür. Bakışını hızla oradan kaçıran Brandon sağ tarafında bir kadına dikkat kesilir. İşte Brandon'ın hayata bakışını gün yüzüne çıkara-

cak unsur, tam da burada gözlerini kaçırdığı yerle odakladığı yerde gizlidir. Zira devam eden sahnelerde görebileceğimiz gibi Brandon öznelliğini, cinsellik deneyiminin belirli bir formu üzerinden pornografik ya da ticari cinsellik üzerinden inşa ederken bunu yaşamında geriye hiçbir boşluk bırakmayacak şekilde yapmaktadır. Öyle ki, geriye ne yoksulun yoksulluğunu sorun edinmeye, ne ilk başlarda yalnızca sesiyle daha sonraysa bedensel varlığıyla kendisine alan açmaya çalışan kardeşi Sissy'ye, ne de farklı bir birlikteliğin olanaklılığını gösteren Marianne'e yer kalır. İşyerindeki toplantıda bir kişisel gelişim uzmanı olduğunu düşündüğümüz ancak yüzünü göremediğimiz bir karakterin diğerleri arasında Brandon'ın dikkatini özellikle çeken şu sözleri, yeni imkânların filizlenebileceği hiçbir boşluğa yer bırakmayan bu doluluğun nasıl bir krizle sonuçlanacağını duyurur gibidir: "Seni mide bulandırıcı/acınası/agresif buluyorum".

McQueen film boyunca üç duygu durumunu da izleyicide uyandırmaya özen gösterir. Bunu yapmakta da muazzam bir başarı sergiler. Öyle ki, birçok durumda tüm duygu durumları eş zamanlı olarak baş gösterirler. Brandon aynı anda hem mide bulandırıcı, hem acınası hem de agresiftir. Bütün bilgisayarları baştan aşağıya pornografik içeriklerle dolu olduğu için değil; işyerinde mastürbasyon yaptığı için değil; kardeşine sırtını döndüğü için de değil. Bunlar bizi ahlaki çıkarımların ötesine götürmeyeceği gibi "nasıl bir cinsellik?" ve "nasıl bir aile?" sorularına muhafazakâr cevaplar sunma tehlikesiyle de karşı karşıya bırakacaktır. Daha ziyade patronuyla arasındaki statü/sınıf farkının yarattığı hıncı, patronunun kur yaptığı kadınla birlikte olarak tatmin etmeyi denediği için; kardeşi patronuyla birlikte olduğunda bu hınç bütün benliğini

yeniden sardığı için; sahip olmakla övündüğü şeyler, yaşayacak bir evle ve çalışacak bir işle sınırlı olduğu için. Nihayet cinsel birliktelik dışında her türlü kolektif temastan uzak durduğu için. Bu nedenledir ki, *Açlık*'taki Sands'in ölüme en çok yaklaştığı sırada çocukluğundan hatırladığı marş sürekli bir "biz"i[10] çağırırken, Sissy'nin söylediği ve Brandon'ı gözyaşlarına boğan şarkı "ben"den başkasına kapı aralamaz.[11] Bu şarkının sözleri ve Brandon'ın gözyaşları, Brandon'ın yaşama dair ufkunu, kendi yaşamını, bir fazlasına taşımaktan yaşamının sınırlarını aşacak şekilde yeniden tarif etmekten ne anladığını ve nerede başarısız olduğunu net bir şekilde gözlerimizin önüne serer. Dolayısıyla Brandon'ın öznelliğini (alınıp satılabilen ya da pornografik manasıyla) seks üzerinden inşa etmesi, yalnızca iş hayatındaki sınıfsal konumunu maskelemeye hizmet etmez; aynı zamanda tüm kolektif bağlardan kopmuş, bireyselliğe hapsolmuş varoluşunun önüne koyduğu hedefe ulaşmadaki başarısızlığını da hasıraltı etmesine vesile olur.

Brandon'ın rezidans olduğunu tahmin ettiğimiz bir binada perdeler açık ve camın önünde sevişen bir çifti gördüğü sahnede seksin bu bireyselleştirici/yalnızlaştırıcı işlevini çok net bir şekilde görebiliriz. Brandon bu sahneden öyle etkilenir ki, daha sonra kendisi de aynı fanteziyi dener; öyle etkilenir ki, asıl görmesi gereken şeyi, yani bir alt katta sol taraftaki dairede yalnız bir kadının sağ taraftakindeyse yine yalnız bir adamın olduğunu görmez. McQueen şunu anlatmak ister gibidir: seksin belirli bir formu, hem içinde bulunduğumuz çağda yalnızlığın sınırlarını başkalarıyla temas kurmak yoluyla aşabilmenin yegâne yoludur hem de, yalnızlığın ve bireyselleşmenin kendisini yeniden yeniden üretmenin arıcıdır. Brandon'ın sahici anlamda temas kurabildiği tek kadınla, Marianne'le sevişirken erekte olamaması bu söylediklerimizi doğrular. Sissy de Marianne'e benzer bir konumdadır. Her iki kadın karakter de Brandon'da, farklı aidiyet duygularının, farklı bağlılık tarzlarının yeşermesine gayret ederler. Brandon'ın her iki ilişki boyunca sürekli krize girmesi, daha

[10] "Biz kimiz?/Nereden geldik?/Belfast'tanız/Güçlü, güçlü Belfast/Eğer bizi duymazlarsa/Daha yüksek sesle bağırırız".

[11] "Bugün bir parçası olmak istediğim yere gidiyorum, New York/Hiç uyumayan bu şehirde uyanmak istiyorum/ Ve şehrin kralı olduğumu, en tepesine çıktığımı göreceğim/Orada başarırsam her yerde başarabilirim/Her şey bana bağlı/Listelerin en tepesinde, kaymak tabakasında olduğumu şehrin en tepesine çıktığımı göreceğim".

önce sözünü ettiğimiz boşluğun olmayışındandır. İmkân, gelişip serpilebileceği bir boşluğu gerektirdiğinden, Brandon'ın öznelliğiyse baştan aşağıya cinselliğin pornografik ya da alınıp/satılabilir formuyla istila edildiğinden imkânsızlaşır. İşte imkânla imkânsız arasındaki gerilimdir, Brandon'ın evindeki her türden seks içeriğini kaldırıp atmasına, yeni bir başlangıç için, yeni bir öznellik için Marianne'e açılmasına neden olan. Ne var ki, ister Deleuzecü ve Guattarici bir çerçevede arzu kodlamaları üzerinden okuyalım, ister Foucaultcu bir çerçevede bedeni ve ruhu yoğuran mikro-disipliner prosedürler, *dispositif*ler ya da kendilik inşası üzerinden okuyalım öznellik üretiminin zahmetli bir sürecin neticesi olduğu, yeni bir başlangıcın ani bir kopuşla değil, bu kopuşu mümkün kılacak yeni bir yaşam kavrayışıyla mümkün olduğu aşikârdır. Brandon'da eksik olan, hâlihazırdaki yaşamın yaşanmaya değer olanıyla gerilimini başlatabilecek ufuktur. Zira Brandon'ın spazmları, nedenlerini içeride değil dışarıda bulurlar. Marianne "kendini birine adamalısın" dediğinde Brandon sessiz kalır. Kime ya da neye adanması gerektiğini bilmediğinden olduğu kadar adanmanın ne anlama geldiğinden de bihaber olduğu için. Sissy, "seni hep sinirlendiriyorum, sebebini de bilmiyorum" der. Oysa bizler biliriz. Sissy, Brandon'ı başkasıyla kurulacak temasa, başkasına karşı sorumluluğa çağırdığı için sinirlendirir. Çünkü Brandon'ın sorumluluktan anladığı, kolektif teması gerektirmez, bilakis "başkalarına yük olmamak"tır sorumluluk; kendi işine ve kendi dairene sahip olmak, insanlara bağımlı bir şekilde yaşamamaktır. Kendi bireysel varoluşunun ötesine taşmamaktır. Bu yüzdendir ki, Sissy'nin koyduğu teşhis doğrudur: Brandon'ın "hiç kimsesi yoktur". Hiç kimsesi olmadığı için de yaşamı yaşanmaya değer olana doğru zorlayabileceği, yaşamı hep bir fazlasını arzulayacak şekilde tahayyül edebileceği adımı atması yani politik olana açılması mümkün değildir. Zira kolektiflik kategorisi, politik olanı önceler. Aristoteles'in tespitiyle yaşanmaya değer bir yaşamı tesis etme ödevini üstlenen politikanın olmazsa olmazı yıkıcı ve kurucu kolektif hatların inşasıdır. Bu nedenle Brandon'ın, intihara teşebbüs eden kardeşinin yanından ayrıldığı sahnede dikkat çekeceğimiz asıl nokta, feryatları değil bu feryatları duyacak kimsenin olmayışıdır ki bu yalnızlığı nedeniyle Brandon ilk kez tanrının adını anacaktır.

Utanç filmini Foucaultcu biyopolitika perspektifiyle düşünmemize imkân veren işte Brandon'ın çizmeye çalıştığımız bu portresidir. Brandon'ın suretinde biyopolitik düzeneğin nasıl işlediğini görürüz. İnsanî olanla hayvansı olanın sınırlarının sadece hukukun askıya alınmasıyla ve istisna mekânlarının yaratılmasıyla yürürlüğe sokulabilecek baskı pratiklerine bağlı olmadığını görürüz. İktidarın yalnızca öldürerek değil, yaşatarak da bu sınırı belirsizleştirdiğini, belirli bir sınıfsal aidiyet, belirli bir refah düzeyi, belirli bir entelektüel ve kültürel görü ve nihayet belirli bir cinsellik deneyimi etrafında, üstelik öyle istisna mekânlarında değil, metropolün orta yerinde en şatafatlı gökdelenlerinde politik yaşamı mümkün kılacak kolektifleşme tarzlarını insan varoluşundan koparark ve bu varoluşu her hâlükârda yalnızlıkla son bulan bireyselleşme formlarına sıkıştırarak yaşanmaya değer yaşam ufkuna dair politik boyutu yerle bir edebildiğini görürüz. Film boyunca bir tek şeyi göremeyiz, iktidarı ki, bu da Foucault'nun iktidarın kendisini ilişkiler, bilgi-kuramsal/disipliner/söylemsel/cinsel pratikler olarak dolaşıma soktuğu yönündeki tespitini doğrular niteliktedir. *Açlık* boyunca, devletin baskı aygıtının farklı organlarını, polisi, gardiyanı, jandarmayı sık sık gördüğümüz gibi bizzat egemenin hükmünü dile getiren sözleri de işitiriz. *Utanç*'ta ise iktidar ne görünür, ne de işitilir. Polisle dahi yalnızca bir sahnede karşılaşırız. O da metroda, yüksek ihtimal bir intihar vakasına müdahale ettikleri sırada, yani tam da Foucault'nun modern çağın polisini tarif ettiği şekliyle "yaşamın bekçisi" olarak.

Peki tüm bu biyopolitik ablukaya rağmen yine de bir çıkış düşüncesi hayat bulabilir mi? Öyle ya, McQueen, *Açlık*'ta iktidarın tüm zulmüne

karşın direnişe bir kapı aralamış ve yaşamın tüketilmesi üzerinden yeni bir yaşamın olanaklılığına işaret etmişti. Ancak *Utanç*, kısır bir döngüden başka yere götürmüyor bizi. Brandon, yine metroya biniyor, yine aynı kadınla göz göze geliyor; parmağındaki yüzüğü vasıtasıyla kadının hâlâ evli olduğunu anlıyoruz; Brandon'ın kararsız bakışlarından önüne başka bir alternatif koy(a) madığı manasını çıkarıyoruz. Doğrusunu söylemek gerekirse bu hikâyenin bu koşullarda alternatif bir sonunun olması da mümkün görünmüyor. Zira biyopolitik iktidarın kendi suretine göre yarattığı evren karşısında karamsarlığa kapılırken McQueen, bu formun zırhını delecek yegâne seçeneğin, kolektif yıkıcı/kurucu bir politikanın üzerine hiç düşünmüyor. IRA militanlarının açlık grevlerini konu edinirken iktidarın dilini de dizinin bağını da çözenin, yaşamın bir direniş sahası haline getirilmesinin yanı sıra bu direniş sahasına hayat veren kolektif iradenin olduğu gerçeğini görmezden geliyor ya da göz ardı ediyor. Tabi McQueen'in bu mevzuda tek kabahatli olmadığını, biyopolitika kuramına can veren isimlerden başı çeken Agamben'in de Foucault'nun da böyle bir düşünmenin peşine düşmediğini belirtmek gerekir. Ne yapmama imkânı üzerinden Agamben ne de delilik deneyimi (ya da *Cinselliğin Tarihi*'nden doğru kendilik kaygısı etiği, Kant okumalarından doğru kendiliğin eleştirel ontolojisi deyin) üzerinden Foucault, politikanın varlık koşulu olarak kolektifliğin yıkıcı/kurucu karakterine mesai ayırmışlardır. Oysa bu mesaiyi ayırmadıkları, biyopolitik iktidarın mezar kazıcılarının yollarını kesiştirecek kolektif bağl(ılık)ara yoğunlaşmadıkları ve ortaklık fikrini lügatlerine almadıkları sürece biyopolitik hattı izleyenlerin, olanın çözümlemesinden olabilirin ufkuna bir hat çekmeleri mümkün değildir.

Açlık: Bedenin Fikri: Bobby Sands'in Sonsuzluk Koşusu

Savaş ERGÜL*

1.

Steve McQueen'in 2008 yılında yönettiği *Açlık* filmi, 1981 yılında on kişinin ölümüyle sonuçlanan İrlandalı siyasi tutsakların açlık grevini anlatır. McQueen filmi sadece yönetmekle kalmaz, Enda Walsh'la birlikte senaryoyu da kaleme alır. Film üç bölümden oluşur. İlk bölümde İrlandalı militanların Maze Hapishanesi'ndeki koşulları, maruz kaldıkları şiddeti ve bu şiddete karşı gösterdikleri muazzam direnişi; üçüncü bölümde ise, ölüm orucuna başlayan Bobby Sands'in "beden"inin yaşadığı değişimler ele alınır. Birinci ve üçüncü bölümler arasında ise, açlık grevinin ölüm orucuna dönüştürülme kararını öğrendiğimiz ikinci bölüm yer alır. Bu bölüm, birinci ve üçüncü bölümler arasına yerleşerek sadece onları birleştirmez aynı zamanda ayırır da. Filmin en önemli kısmı olarak gördüğümüz ikinci bölüm, Bobby Sands ve Rahip Moran arasında geçen tek planlık uzun konuşma/tartışma sahnesidir. Birinci ve üçüncü bölümlerde ise, konuşma asgari bir düzeye çekilmiş olup "beden" sahnenin merkezine taşınmıştır. Bu bölümlerde "beden"in direnmesinin farklı tarzları gösterilir: ilk bölümde, mahkûmların bedenleri, devlet görevlilerinin uyguladıkları fiziksel işkencelere ve cezaevinin koşullarına, üçüncü bölümde ise, açlık grevinin ortaya çıkardığı zorluklarla baş etmeye çalışır. Son bölümde, film, açlık grevindeki diğer mahkûmları bırakarak sadece Sands'e odaklanır.

Spinoza'ya göre söylersek, birinci ve üçüncü bölümlerde, bir "bedenin nelere kadir" olduğu gösterilmektedir. Daha hapishanedeki ilk sahnede bu şiddete tanıklık ederiz. Hapishaneye getirilen ve kendisi aracılığıyla bizim de hapishaneyi ve onun koşullarını görebilmemizi sağlayan IRA militanı (Da-

* Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

vey Gillen), kendisine verilen mahkûm elbisesini giymeyi reddeder, ardından konuşmanın olmadığı buyurgan bir bakışın altında üzerindeki elbiseleri teker teker çıkarır: devletin çıplak şiddeti karşısında çıplak ve korumasız bir beden olarak kalır. Daha sonra bir battaniye verilip kabul odasından çıkarılır. Sahne burada sonlanır. Kamera yeniden oraya döndüğünde, kalacağı hücreye götürülen Gillen'ın kanlı başı göze çarpar. Sadece hâkim bakışla ve çıplak bırakmakla yetinmez bir iktidar. Şiddetin kendisini bedene de kazımak ister.

İngiliz devletinin İrlanda meselesine ve onun bir ürünü olan hapishanedeki tutukluların meselesine bakışını, her daim yüksek perdeden ve iktidarın diliyle konuşan Thatcher'ın -görüntüsü olmaksızın verilen- sesinden işitiriz: *"siyasal şiddet, cinayet ve suç yoktur; şiddet, cinayet ve suç vardır."* Böyle görüldüğünden, IRA ve diğer grupların militanlarına daha önce verilen siyasal statü geri alınır. Siyasal statülerinin ve bu statünün getirdiği hakların geri alınmasına karşı başlayan "yıkanmama" ve "tek tip elbise" giymeme direnişi, en sonunda açlık grevine/ölüm orucuna dönüşür. İşte bu karşıtlığı -İngiliz devletinin hapishanelerde uyguladığı çıplak şiddeti ve buna karşı çıkan, dayanıklılığı, metaneti, disiplinle yönlendiren bir bedeni, bedenleri çıkaran İrlandalı siyasi tutsakların direnişini- yorumlamaya çalışacağız.

Bu nedenle, bize göre, film sadece şiddet ve direnişin tanıklığıyla yetinmez, öteye bir adım daha atarak bütün bu sürece eşlik eden ve *"yarışı bırakmayıp koşan"* Sands ve arkadaşlarının bedeni, maddeyi ve sınırlandırmayı aşan bir "sonsuzluk düşüncesini" inşa etmelerini gösterir. Spinoza sonsuzluğun bilinmesinin en azından daima iki perspektifi olduğunu hatırlatır bize: beden (uzam) ve bedenin fikri (düşünce). Bu yazıda, üç kısımdan oluşan filmin asıl olarak ikinci kısmını merkeze alarak "iman"a dayanan ama "dinsel olmayan" bir sonsuzluğa, siyasal bir sonsuzluk beyanına "bir hakikat militanı veya militanları" tarafından nasıl "gövde" verildiğine bakılacaktır. Film hakkında hemen peşin olarak fikrimizi söyleyebiliriz: Steve McQueen'in *Açlık* filmi, görsel becerisi, dahası mükemmele yakın tutumlu senaryosunun meziyetiyle, bir siyasal eylem ve fikrin, beden ve fikir bakımından başarılı *ek-siltilmesini*, estetik kalibresinden ödün vermeyen bir biçimde sunar.

Filmin dikkat çekici hususlarından biri, mahkûmlar ve iktidarın tem-

silcileri olan hapishane görevlileri arasında tek bir konuşmanın bile geçmiyor olması. Sözden yoksun olarak gücün iki farklı tarzı gösterilir: gücün, iktidara varan boyutu ve onun koşulsuz şiddeti bir yanda; bu iktidara ve onun şiddetine karşı çıkan gücün kudreti bir başka yanda durur. Güç, hükmetmenin olduğu kadar yapabilmenin de temelidir. Cezaevi görevlileri, her durumda iktidar mantığını uygularlar: mahkûmlar dövülür, her yerleri aranılır, zorla yıkanıp saçları ve sakalları kesilir. Bunun karşısında mahkûmlar da aynı daracık mekânda buldukları her şeyi bir direniş öğesine dönüştürürler: yedikleri yemekleri, makatlarını, saçlarını, idrarlarını, boklarını vb. Gücün, yapabilmek ve hükmetmek olarak iki farklı mantığa bölünmesini sağlayan fikirle kurdukları ilişki ve ilişkisizliktir. Bu iki uç mantık arasında yer alabilecek aracı bir orta terim, dışarıdan gelen talimatlarda geçen ve Rahip Moran'ın da konuşma boyunca dillendirdiği "pazarlık" mantığı kesinkes dışlanır. Bu nedenle, iktidarın mantığı ve direnişin mantığı ortada bir yerde buluşmaları mümkün olmayan iki farklı yolu katederler. Kısmi kimi sahneleri hariç tutarsak, diyalogun olduğu ama sonunda bu diyalogun da bir "imkânsızlığa" maruz kaldığı tek sahne Sands ve Rahip Moran'ın konuşup tartıştıkları sahnedir.

2.

Bir fikrin *ek-siltme* anında ortaya çıkabileceğini göstermek istercesine, Steve McQueen, bu sahneyi, görüşme yerinde Sands ve Rahip Moran haricinde, hapishane görevlileri de dâhil kimsenin bulunmadığı bir şekilde tasarlar. Bu sahne, filmin birinci ve üçüncü bölümlerini ayıran ve birleştiren, bedeni sonsuzluk boyutuna taşıyan, ölüm ve ölümsüzlük meselesini bir fikir, sonsuz bir fikir altında toplar. Burada bir fikrin geçişinin ve beyanının sunumu olduğu sahnenin düzeninden bellidir. Görüş yerinin orta yerinde sadece Bobby Sands ve Rahip Moran vardır. Nerdeyse yirmi iki dakika süren bu sekansta, dışarıdan en ufak bir müdahale gelmez, fikrin biçimsel saflığı için bu *ek-siltme* kaçınılmazdır. Tıpkı açlık grevinde bedenin kendindeki her öğeyi fazlalık olarak görüp dışarı atması ve gittikçe şeffaflaşması gibi. Beden kendi kemiklerine, omurgasına bile tahammül edemez bir hale gelir: saflaşma mutlaktır. Bir fikrin beyanı ve biçimsel saflığı, mevcut bütünlüğü bölmesi, kendi ve başkası arasındaki ayrımı göstermesi bakımından önemli olmasına önemlidir ama sadece bununla

yetinilemez ve *öteye bir adım daha* atmak gerek. Fikre hayat verecek maddesel kipliklerin eziyetli ve zahmetli usullerinin de uygulanması gerekir. Seküler bir siyasal fikrin kopuşu, imanı ve mucizesi, yukarıdan gelen bir elin inayetine veya içerden gelen bir sesin gizemine dayanmaz. Fikir, Maze Hapishanesi'nde olduğu gibi bok ve pislik içinde olsa bile maddi kiplikleri içinde üretilmek durumundadır ya da belki de tam orada olduğu için üretilmesi mümkün olabilmektedir. Çünkü bir fikir ancak içinden çıktığı durumdaki yerin dolulukların boşaltarak, orayı tasfiye ederek kendini gerçekleştirebilir. 1980'lerin başında Maze ve Diyarbakır hapishanelerinde yaşananlardan haberdar mıydı bilinmez, Althusser, her bakımdan benzersiz bir itirafname ve muhakeme zaptı olarak kaleme aldığı son kitabında, eğer insanlık bir gün komünizme varacaksa bile bunun ancak bir tür "bok nehri"nden geçilmesiyle mümkün olabileceğini söyler. Sözlerinin daha sert olan kısmında ise, içinden geçilen bu "bok nehri"ne sosyalizm aşamasının da dâhil olduğunu ekler.[1] *Açlık* filmi de bir bok nehrinin içinden karşı kıyıya, Sands'in özlemini duyduğu kırlara ulaşma çabasının hikâyesidir.

Sands ve Rahip Moran arasında geçen konuşmada tuhaf bir şey göze çarpar. Her ne kadar dinsel bir konumda olan Rahipse de, asıl iman sahibi olan, sonsuzluğu ve hakikati ısrarla isteyen kişi Bobby Sands'tir. "İnançlarım var ve her ne kadar basit olsalar da çok kuvvetliler." Sands ve Rahip Moran arasında geçen konuşmayı, Descartesçı ve Pascalcı konumlara yerleşen iki kişi arasında geçen bir konuşma olarak düşünürsek, yanlış veya hızlı bir benzetmede bulunmak bir yana, hedefi kesinlikle on ikiden vurmuş oluruz. Tıpkı Descartes'ın

[1] Louis Althusser, *Gelecek Uzun Sürer*, çev. İsmet Birkan, İstanbul: Can Yayınları, 1998, s. 245.

bilgi, felsefe, doğa, Tanrı, din, ahlak ve siyaset alanlarını ayrı yerlere koyması, ahlak, din ve siyasetle ilgilenmeyi bir yana bırakıp bilgisel bir düzlemin içinden geçerek hakikati araması gibi, Rahip de Sands'ten bu ayrımları ilişkisiz bir biçimde kabul ederek bunlara dâhil olmasını ister. Rahip Moran, konuşma boyunca Sands'in aldığı karara ailevi, toplumsal, siyasal ve dinsel alandan taşıdığı bilindik savlarla saldırır. Sands'e ailesini, çocuğunu, Tanrının kelamını, dışarıda iş güç peşinde koşan insanların ve IRA'nın durumunu, bir bakıma verili durumu ve onun sınırlarını hatırlatır: "Yani kaybetmeniz durumunda birçok kişi ölecek, aileler parçalanacak ve Cumhuriyetçi hareketin bütün cesareti kırılacak." Rahip Moran karşı cepheden biri değil, tıpkı Sands gibi İrlandalı, Katolik ve Cumhuriyetçidir. Demek ki Sands'in verdiği karar, farklı bağlamlarda da olsa sadece dışarısı için değil içerisi için de bir bölendir. Bütün bu konuşmaları kateden meselelerden biri de özne olarak ne olduğumuz, nasıl özne olabileceğimiz, dahası bunu isteyip isteyemeyeceğimizdir. Bütün radikalliğine karşı nihayetinde sınırlandırmalar içinde kalan Descartesçı radikal şüpheci konuma karşı Sands, içinde daima kuşkuyu barındıran ama tam da kuşkulu olduğu için bir karar verilemezlik durumu yaratan ve bu karar verilemezlik içinde bir öznellik ve karar boyutunu açığa çıkaran, Pascal'ın sonsuzluğu arzulayan ve beyan eden konumuna benzer radikal bir bahsi öne sürer:

> -*Rahip Moran:* "Peki bu protestoyu farklı kılan ne? Ölmeyi kabullenmiş olman mı Bobby?"
>
> -*Sands:* "Böyle sonuçlansa da kabul ederim."
>
> -*Rahip:* "Üstelik bu kez bahisler çok yüksek."
>
> -*Sands:* "Biliyorum."

Bilindiği üzere Pascal'ın modern zamanlarda iman eden bir öznenin öznellik kipi nasıl olabilir sorununu düşünürken öne sürdüğü bahis iki seçeneklidir: kişi ya Tanrı vardır deyip sonsuzluğu seçecek ya da yoktur deyip sonluluğu seçecektir. Mesele Tanrının varlığını kanıtlamak değil, sonluluk ya da sonsuzluk fikrine göre bir hayatı seçip seçmemizle ilgilidir. Öne sürülen risk -sonluluk- bellidir ama kazanılacak olan -sonsuzluk- ise daima belirsizdir. Bahsin sonunun ne olacağı bahis sırasında daima belirsizdir.[2] Tam da bu

[2] Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev. Metin Karabaşoğlu, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003, s. 109-113.

belirsizlikten dolayı bahis bir bahis olur ve iman etme önem kazanır. Varoluş sorununu bahsin iki seçeneğinde yoğunlaştıran Pascalcı biçime uyar bir tarzda Sands de seçenekleri *ek-siltip* saflaştırır. Hapishane koşullarında, devletin aman vermez şiddetinin ve iktidarının nesnesine dönüştürülen bedeni, bütünüyle denetim altına alınmak istenen bedeni, IRA militanları açlık greviyle devletin baskı ve zor işlemlerinden kaçırarak başka türden bir denetim altına alma işlemi uygulamak isterler: şiddet yerine bir fikrin denetimi altına almak. İngiliz Hükümeti, hapishane rejimiyle mahkûmların bedenini bin bir sınırlandırmaya maruz bırakırken, açlık greviyle mahkûmlar tamamen zıt bir yerden daha radikal bir seçeneği uygulayacaklardır. Açlık grevinde beden sıkı bir *ek-siltmeye* maruz bırakılır. Artık bir şey alınmayacak, dahası bedene dâhil olanlar da kanla ve kusmayla dışarıya verilecektir. Açlık greviyle iktidarın uygulamalarının dışına çıkarılan beden, birbirini tamamlayan iki aşamayla bir iman bahsinin yolunu açar: bir yanda bedenin fiziksel yolu, öbür yanda bedenin fikri olan düşünce yolu. İman sınavı, bütün güçlükleriyle birlikte iki yolu aynı anda kateder. Fiziksel yol metanet ve dayanıklılığıyla cesareti; düşünce yolu ise, sonsuzluğu öne süren bir fikrin yardımıyla adalet imkânını gösterir.

Açlık grevinde beden sıkı bir *ek-siltmeye* maruz bırakılır. Artık bir şey alınmayacak, dahası bedene dâhil olanlar da kanla ve kusmayla dışarıya verilecektir. Açlık greviyle iktidarın uygulamalarının dışına çıkarılan beden, birbirini tamamlayan iki aşamayla bir iman bahsinin yolunu açar: bir yanda bedenin fiziksel yolu, öbür yanda bedenin fikri olan düşünce yolu. İman sınavı, bütün güçlükleriyle birlikte iki yolu aynı anda kateder. Fiziksel yol metanet ve dayanıklılığıyla cesareti; düşünce yolu ise, sonsuzluğu öne süren bir fikrin yardımıyla adalet imkânını gösterir.

Evet ortada olan bir bahistir, her yeni durumda, bilhassa siyasal bir konjonktür içinde öne sürülen bir fikir ve eylemin kendinde bir güvencesi bulunmaz. Fikir cephesindeki biçimsel *ek-siltmeyle* uygulama cephesindeki usullerin birbirine telif edilmesi, sonu kestirilemeyen bir süreci ortaya çıkarır. Nitekim Sands ve Rahip Moran arasında geçen konuşmalardan bir önceki açlık

grevinin yarıda bırakılıp başarısızlıkla sonuçlandığını öğreniriz. Her başarısızlık bir önceki konumdan da geriye düşmek anlamına gelir. Başarısızlık, öne sürülen eylemin ve fikrin kendi biçimsel tamlığına erişmesinde, bir sonuca varma veya sonuçları dönüştürmede geri kalındığı için ortaya çıkmıştır. İçine düşülen çıkmazdan ve ardından gelen başarısızlıktan çıkmak için Sands, deneyimlerini dâhil ettiği yeni bir öznellik keşfini öne sürer. Bütün alanlara dâhil olan veya onları kolayca bir hamlede dışlayan bir konumu üstlenmez Sands. Bunun yerine daha radikal bir seçenek üzerinden bütün ayrımları yeni bir düzenleme içinde düşünür. Bu düzenleme imana dayanır dayanmasına ama hiç de bir mucizeye veya mistik bir deneyime başvurmaz. Rahibin, bu eylemin sonucunda ortaya çıkacağını söylediği felaket tablosunun yaşanabileceğini Sands de kabul eder. Yukarıda da belirttiğimiz üzere, her bahis daima bir riski barındırır, barındırmalıdır. Sands, öne sürdüğü bahiste, mevcut durumu olumsuzlamakla kalmaz aynı zamanda bu durumu aşan bir olumlamada bulunur. IRA tutsaklarının siyasal statülerinin artık tanınmadığı, IRA ve İngiliz hükümetinin duruma dair görüşme ve pazarlıkların eşlik ettiği *"vahşet ve aşağılama"*yla devam eden bu dört yıllık sürecin karşısına Sands, bir pazarlığın sınırlarını aşan, başarılı olup olmayacağı bilinemeyen ama oradan çıkarılabilecek sonuçları *daha öteye giden* bir adımı çıkarır: "Evet en kötü ihtimalle bu şekilde sonlanır ama kısa vadede garanti ediyorum, bizim küllerimizden yeni bir erkek ve kadın nesli doğacağını garanti ediyorum. Hatta daha azimli ve daha kararlı."[3]

[3] Çayan Demirel'in 12 Eylül Darbesi sonrasında Diyarbakır Hapishanesi'nde yaşanılan vahşeti anlattığı 5. *No'lu Cezaevi* belgeseli, o dönemin bir kesitini tanıkların ağzından sunar. Darbe süresi boyunca, Türkiye'nin pek çok hapishanesinde akla hayale gelmeyecek, muhtemelen asla anlatılamayacak işkenceler uygulanır. Maze hapishanelerinde yaşananlarla eş zamanlı gelişen bu süreçte, elbette her konuda her ülkeden bir adım ileride olan Türkiye işkence konusunda da bu ilerici tavrını katlayarak gösterir. 21 Mart 1982'de tek başına kaldığı hücresinde Mazlum Doğan öldürülür. 18 Mayıs 1982'de dört tutsak (Ferhat Kurtay, Necmi Öner, Eşref Anyık ve Mahmut Zengin) el ele tutuşarak bedenlerini yakarlar: bu olay *Dörtlerin Gecesi* diye adlandırılır. 14 Temmuz 1982'de ise, Kemal Pir, Mehmet Hayri Durmuş, Akif Yılmaz ve Ali Çiçek ölüm orucuna başlarlar. *Mahkûmlar*, vahşet ve aşağılama cehenneminde hiç bitmeyecek bir direnişi ortaya çıkarırlar. Bu süreç boyunca 37 kişi öldürülür. Hapishanede Kürdçe konuşmak yasaklanır. Aileler, tutuklu yakınlarıyla görüşme şansını bulduklarında Türkçe bilmedikleri için tek kelime konuşmadan geri dönerler. Sessizce birbirlerine bakarlar. O dönemde Arthur Miller'la birlikte Türkiye'deki durumu görmek için gelen İngiliz tiyatro yazarı Harold Pinter, Kürdçe konuşma yasağına binaen *Dağ Dili* adlı bir oyun yazar. 1980'den sonra Türkiye hapishanelerinde üç önemli açlık grevi/ölüm orucu -1984, 1996 ve 1999'da- gerçekleşir; pek çok insan hayatını kaybeder veya sakat kalır.

Buradaki garanti, bir işleyişin çalışmasını temin eden ve koruyan bir sigorta değildir elbette. Kestirilemeyen ve karar verilemeyen bir durumda, karara duyulan imandır. Nitekim açlık grevi sürecinde, beden, yaraların ve bozulmaların yuvası haline gelir. Kanlı idrar, kusma, görme kaybı, kırılgan hale gelen bir beden içinde verilen bir savaş.

Steve McQueen, bedenin bozuluş sahnelerini hep bir fikrin büyüleyiciliği altında verir. Fikrin büyüleyiciliği, bedenin kaskatı fiziksel sertliğini ve koşulların acımasızlığını yumuşatır.[4] Bok içindeki hücrenin duvarlarının adeta bir sanat eseri olarak gösterilmesinde olduğu gibi kameranın gözü daima öteye bir adım daha atmak peşindedir. Ama bu son derece hassas bir noktadır. Burada da bir risk (bu sefer filmin kendisi için bir bahis ve risk) mevcuttur. Direniş ve açlık grevi sürecini bütünüyle estetik bir nesne ve seyre dönüştürme ya da yaşanan durumu bütünüyle aşkın veya gizemli bir haleye büründürme tehlikesi bulunur. Fakat film, bu hassas çizgiyi, iki yola da sapmadan, başarılı bir şekilde adımlar. Çünkü görsel dikkat, oyunculuk, senaryo ve müzik asla fikrin disiplininden kopup aşkın ve gizemli bir yola kapı açmazlar. Film ne bedenin fiziksel nedenselliklerini ne de fikrin nedenselliklerini bir an olsun

[4] Korkunç şiddet ve fiziksel yıkım aşamalarındaki iki figür de fikirlerin bu yumuşatıcı büyüleyiciliğine eşlik eder. Maze Hapishanesi'nde, askerler, mahkûmları vahşi bir şekilde döverken bir kenara çekilmiş ağlayan genç asker ve açlık grevinde Bobby Sands'e şefkat ve itinayla yaklaşan hastahane görevlisi gibi. Bu iki figür vahşi durumu yumuşatan aktörler değil, bir tür Spinoza felsefesindeki "sevgi" ve "ortaklık" fikrinin duygulanışlarını temsil ederler.

unutmaz. Görünürlük içinde sunulan bedensel nedensellik ve görünmeyerek görünen fikrin nedenselliği ayrı ve öte yakalarda değil, iç içe sunulurlar. Öteye geçiş maddi usulleri kapan fikirle gerçekleşir. Steve McQueen, *Açlık* filminde bir fikrin temsilini değil fikrin kendisini, şimdi ve burada geçişini göstermeye çalışır. Sands'in kustuğu bir sahnede aynı zamanda özgürce gökyüzünde uçan kuşlar gösterilir. Sands'in anne ve babasının görüştüğü Doktor, açlık grevi sürecinde Sands'in bedensel olarak neler yaşayacağını acımasızlığa varan bir üslupla anlatır. Doktorun "Bir hafta içerisinde kademeli olarak karaciğer, böbrekler ve pankreas iflas etmeye başlayacak. Ayrıca yetersiz kalsiyum alımına bağlı olarak kemik yoğunluğu azalacak" diye devam eden sözlerinde bulunmayan, dışarıdan görünmeyen ama film boyunca her anda dolaşım halinde bulunan Sands'in sadakatle bağlı olduğu davası ve fikirleridir. Doktorun bu süreçte olsa olsa göreceği bedenin çöküş belirtileridir. Fikrin ve elbette imanın yolu sırf mevcut olana kilitlenen bakış tarafından görünmez. Sadece Doktor için değil, Rahip Moran için de bunlar görünmezdir.

[Sands'in İsa benzerliği elbette kendi usulüne uygun olarak gerçekleşir. Tanrının kuzusu İsa gibi Sands de bir kuzudur ama saçları ve sakalları zorla ve koyunları kırpmak için kullanılan bir makas farkıyla massedilir ama her iki durumda da şiddetle gerçekleşir bu. İsa kendi ölümüyle insanlara yeniden dirilişi, hayat imkânını vaat eder. Sands de bir dirilişten söz eder. Sands'in vaat ettiği diriliş ise, İrlanda'nın yenilmeme, ayağa kalkma ve kolektif direnme azmi olacaktır.

3.

Hapishanenin ve dışarının birbirine düğümlenmesiyle ortaya çıkan bu kör duruma -çıkmaza- müdahalede bulunmak isteyen *karar*, tikel koşulların ötesine geçerek siyasal, tarihsel, kültürel ve toplumsal cephe için bir "diriliş"i ortaya koymaya çalışır. McQueen'in, Sands'i sadece siyasal bir figür olarak görmediği filmde geçen iki banyo sahnesinde apaçık gösterilir. Birinci ve üçüncü bölümlerde geçen bu sahnelerde, tıpkı İsa gibi bedeninde yaralar ve kan olduğu halde kollarda taşınır. Bu sekanslarda resme ait bir perspektif ve çerçeveleme kullanılır. Sands'in kan ve yara içinde kollarda taşındığı veya sürüklendiği her

iki sahnenin öncesinde bir tür massedilmeyi andıran banyo sahneleri vardır. Sands'in İsa benzerliği elbette kendi usulüne uygun olarak gerçekleşir. Tanrının kuzusu İsa gibi Sands de bir kuzudur ama saçları ve sakalları zorla ve koyunları kırpmak için kullanılan bir makas farkıyla massedilir ama her iki durumda da şiddetle gerçekleşir bu. İsa kendi ölümüyle insanlara yeniden dirilişi, hayat imkânını vaat eder. Sands de bir dirilişten söz eder. Sands'in vaat ettiği diriliş ise, İrlanda'nın yenilmeme, ayağa kalkma ve kolektif direnme azmi olacaktır: kır koşucusu önce kendi koşacak sonra azim duygusu verdiği insanlar: bitmeyen bir koşu ancak bu şekilde sonsuzluğa varır. Ölümüyle felsefeye hayat veren Sokrates'in ve ölümüyle dinsel ölümsüzlüğü öte dünyayı bahşeden İsa'nın yanına, ölümüyle İrlanda'ya siyasal, tarihsel, kültürel ve toplumsal bir ölümsüzlüğü veren Bobby Sands'i[5] eklememiz gerekir.

Sands'in ve arkadaşlarının *karar* verdiği yeni eylem -açlık grevi-, Rahip Moran'ın konuşma boyunca öne sürdüğü fayda ve zararın dışındadır ya da alışıldık fayda ve zararın dışında çalışan bir boyutu açığa çıkarır. Bu yeni *karar*a ve bir yönüyle dayatmaya Rahip Moran yabancıdır. Çünkü Sands ve arkadaşları, iki bakışımsız tavrı aynı anda *oyuna* sokarlar. Devletin dayatmasına ve beden üzerindeki hükmediciliğine karşı bir başka dayatmayı; devletin ve konjonktürün öne sürdüğünün dışında bir başka seçeneği öne sürerler. Bu seçenekle birlikte artık tikel koşulların durumuna yönelik telafilerin, pazarlığın sonucu olan eksiler ve artıların dışına çıkılır. *Karar*, pazarlıkla ve şimdiyle değil yeni bir imkân ve gelecekle ilgilidir. Öteye geçen her karar gibi bu karar da verili konumları yerinden oynatır.

[5] Yazının devamında değineceğiz ama bir kez de dipnotta hatırlatalım. Açlık grevini Bobby Sands'in aracılığıyla yorumluyoruz ama bu sürecin berisinde veya ötesinde değil tam da temelinde kolektif bir öznenin varlığını bir an olsun unutmuş değiliz. Sands'in özgüllüğü, onu her şeyden ayıran bir özgüllük değildir. Lenin'in güzel ifadesiyle, ne fazla ne eksik bir adım ötededir. Çünkü kolektif siyasal öznenin varlığı olmadan bu eylemin yeniliği asla mümkün olmazdı. Öyle ki, tıpkı İrlandalı ve Kürd tutsaklar gibi acımasız ve zor bir hapishane sürecinden geçen RAF militanlarının yaşadıkları, aradaki temel farkı apaçık gösterir. Kolektif bir siyasal öznenin varlığı olmadan ortaya çıkan kahramanlık deneyiminin yıkıcı sonuçları olumlu bir noktaya asla vardırılamaz. Hem İrlandalı hem Kürd tutsakların direnişlerine eşlik eden veya onun altında yatan, kimi zaman geri çekilse de hep mevcut olan bir kitle hareketi söz konusuydu. RAF'ın goşist siyasal tutumu ise, kitlesel bir siyasal özneye asla varamazdı ve varamadığından/varamayacağından cezaevinde yaşanılanlar, siyasal bir deneyim olmaktan ziyade trajik bir hüviyet kazanmaya başlar. Tıpkı yalıtılmış olarak tutuldukları hücrelerde korkunç bir yalnızlık deneyini (deneyimini değil) yaşamaya maruz kalmaları gibi.

Sands, Rahip Moran'ı bir yabancı gibi davranmakla suçladığında aslında yabancı olan sadece o değildir, bu yabancılık İrlanda'ya genelleştirilebilecek bir yabancılıktır. Çünkü Rahip Moran mevcut durum içinde geçerli olan görüşü dillendirmektedir. Bu yüzden de Sands'in eylemini bir ölüm kararı, beyhude bir intihar olarak görür. Sands ise, bu ilahiyat egzersizini siyasal alana taşır. Filmin başında IRA militanlarının eylemini siyasallıktan soyarak saf "şiddet ve cinayet" diye suçlayan Thatcher'ın konuşmasını hatırlatırcasına, Sands de açlık grevi *kararını* bir "intihar" değil, bir "cinayet" olarak nitelendirir. Tuhaf bir şekilde Sands, kurulu hukukun suçlayıcı dilini konuşan Thatcher'ın siyasallıktan uzak sözlerini kullanır. Ama hemen ardından bu sözleri ters çevirerek hukuktan ve iktidardan arındırır. Açlık grevi eylemini, devletin (İktidarın, Thatcher'ın), ilahiyatın (boş ve gasp edici evrenselliğin) ve etiğin ("resmi" felsefenin veya insan haklarının) bakış açılarının dışına çıkarıp siyasal düşünce alanının gri bölgesine taşır: "Yaptığım işin erdem veya intihar olup olmadığını tartışmak istemiyorum. Onlar intihar diyorlar. Ben cinayet diyorum ve bu sadece aramızdaki ufak farklardan birisi." Evet minimal bir fark -öldürücü ve alt üst edici bir minimal fark- olduğu kesin. Lafı dolandırmaya izin vermeyen bir yalınlıkta. Bu yalınlık ve kesinlik, dinsel ve ahlaki bakışı hemencecik evcilleştirir ve sonsuzluğun o tahripkâr gücünü onların karşısına çıkarır. Açıktır ki, her minimal fark aynı zamanda bir sonsuzluk inşasıdır. İlahiyat İsa'nın ölümüne, felsefe Sokrates'in ölümüne intihar demezken, Sands'in ölümüne nasıl ve kim tarafından intihar denebilir acaba?[6]

Evet, Thatcher'la aynı "kelime"yi kullanan ama bütünüyle farklı bir bağlamda ele alan Sands, kendi eylemini erdem ve intiharın ötesinde, siyasal alana teyellediği "cinayet" adı altında düşünür. Hayat ve ölüm üzerindeki Tanrı ve devlet zorbalığını boşa çıkarır. Filmin ilk kısmında, hapishanedeki dinsel ayini yöneten rahip, vaazında "İsa kalbi kırılanların yanındadır ve ruhu ezilmişleri korur... Tüm inananları korur ve ezilmelerine izin vermez. Kötülük

[6] Sands burada apaçık Spinozacı bir konumdadır. Spinoza kendi felsefesinde intihara yer vermez, ona göre bu anlaşılabilir bir şey değildir çünkü "Bedenimizin varoluşunu dışlayan bir fikir zihnimize aykırıdır" (*Etika*, 3. Kitap, Önerme 10, Kanıtlama). Benedictus De Spinoza, *Etika*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011, s. 345. Dolayısıyla açlık grevini bir intihar gibi düşünmektense bir cinayet olarak düşünmek daha yerinde olur. Açlık grevleri için intihar atfı/suçlaması, muhtemelen bu eylemin dolaylı ve dolaysız muhataplarının rahatlama veya suçlama isteğini giderdiği için kullanılır.

inançsızlardan gelir" diyordu. İşte Sands, ezilenlerin yanına gelmeyen, uzakta kalan İsa'nın ötesinde, şimdi ve burada ezilenlerin siyasal direniş fikrini ortaya koyar. "Çünkü benim hayatım gerçek bir hayat, teolojik bir egzersiz değil. İsa'nın metaneti vardı. Hayata nabız verecek, hayata yol gösterecek kültürel siyasal askerlere ihtiyaç var." Buna karşılık Thatcher'ın, açlık grevini mahkûmların "son kartı/silahı" sahaya sürmeleri olarak değerlendiren suçlayıcı sözlerini işitiriz. Çok tanıdık değil mi? Bilhassa bugün Türkiye'de. Ama illaki bir "kart/silah" durumundan söz edilecekse, bu bedenin bir "kart/silah" olması değildir. Aksine bedenin yeni bir düzenleme altında, "beden fikri"nin düzenlemesi altında sonsuz bir kudret (belki bu durumda bir kart/silah) olarak kullanılmasından söz edilebilir. Bedenin bir fikir altında sunumu, iktidarın hükmedici ve kapatıcı sonluluk uygulamalarının nasıl tersyüz edilebildiğinin bir kanıtlamasından başka bir şey değildir.

Konuşmanın sonunda, Sands, çocukluğunda başından geçen bir olayı anlatarak kendi konumunu ve açlık grevini neden bir "intihar" veya "şehit olma" meselesi olarak değil de bir "cinayet" olarak gördüğünü açıklar. Bir koşu yarışması için gittikleri yerde, çocuklar çevrede dolaşırken gölde yaralı bir karaca yavrusu görürler. Ne yaşamaya ne de ölmeye gücü olan bu karaca yavrusu can çekişmektedir. Kimse onu öldürüp bu acılara son vermeye *cesaret* edemez. Üstelik Tanrının/iktidarın gözü olarak bir rahip onları izlemektedir. Bunu yapanı cezalandıracaktır. Herkes konuşur ama kimse bir şey yapmaz. "Tüm bu gevezelik bir şeye yaramıyordu" der Sands. Sonunda kimsenin cesaret etmediği şeyi yapar, suya girer ve karacanın kafasını suya batırarak boğar. Böylece yara bere içindeki karaca yavrusunun acılarına son verir. Siyaset ya da büyük harfle HAYAT diyelim, sadece "konuşma"ya indirgendiğinde, ister istemez "gevezeliğe" dönüşür. Düğümü kesen an, şiddetli bir eylem olarak ortaya çıkıp hem kendine yakın nedenleri hem de Sands ve Rahip Moran'ın tartıştıkları sahnede olduğu gibi konuşmayı keser. Burada yapılanın sorumluluğu devreye girer, yapılmayanın ise bir sorumluluğu bulunmayıp hiçlikte kaybolur. Nitekim Sands'in karaca yavrusunu suda boğduğunu gören rahip onu cezalandırır. Sands, yaptığı eylemin cezasını bilerek bütün sorumluluğu üstlenmiştir.

Sorumluluk bir söz verme ve bunu gerçekleştirme edimidir. Açlık gre-

vi de hayat ve ölüm arasında can çekişilen bir durumda bir sorumluluk olarak ortaya çıkar Sands'e göre. Dolayısıyla "cinayet" pahasına kendine bir söz verme biçiminde cereyan eder. Nietzsche'nin çarpıcı bir olgu olarak üzerinde durduğu "söz verme", kendi geleceğine kefil olmadır.[7] Bu kefil olma hali, sorumluluğun kaynağı olduğu gibi, egemen bir birey olmanın da kaynağıdır. "Hepimiz cephedeyiz. Protestoyu biz yarattık. Bu bizim sorumluluğumuz. Liderlik bizim için çok açık Moran." Söz vermede iki şey aynı anda açığa çıkar: hem özgür ve egemen olduğunuzu gösterirseniz hem de özgürlüğün verdiği, verebileceği şeylerden vazgeçebileceğinizi. Söz veremeyen, kendine kefil olamayanların karşısında bir gurur, bir üstünlük ortaya çıktığı apaçıktır. Karşılığında da korku ve saygı uyandırılır.[8] Söz veren, kendi isteğini buyurarak kendi değer ölçüsünü de masaya koyar. Sands ve Rahip arasında geçen konuşmada, Rahip gururlu olduğunu, aziz olmak ve saygı görmek için ölüm orucuna başvurduğunu söyleyerek Sands'i suçlar. Bu ayırt edilemez bir noktadır. Her halükarda söz verme, isteyebilmeyi ve istenilebilecek şeylerden vazgeçmeyi, hatta yaşamdan vazgeçmeyi aynı anda buyurduğu için, bu olguların kendilerine eşlik ettiği duyguları da birlikte getirecektir. Bu duygular karmaşasının, sadakati mi yoksa gururu mu içerdiğini bilmek, onların saflığını ortaya çıkarabilmek mümkün değildir. Bu nedenle, duyguların saflığı, içtenliği ve samimiyeti yerine doğru tutamak noktası ancak fikrin öznellik kipindeki sonsuz biçimselliği olabilir. Bu biçimsel fikirde de söz vermenin kolektif bir bütünleşmesi görülür. Çünkü her söz verme, kefil olmanın gelecek zamana ulaştırıldığı bir boyutu açtığından sadece bireysel veya etik bir mesele değil aynı zamanda siyasi ve kolektif bir meseledir de. Gelecek hangi kefillik altında ve nasıl kurulmalıdır? Devletin söz vermeksizin buyuran şiddetine karşılık, Sands, şimdi ve gelecek için kendini bir kolektif beden fikrine katarak kendi bedeni üzerinde bir söz verme zamanını -şimdi ve geleceği- inşa eder.

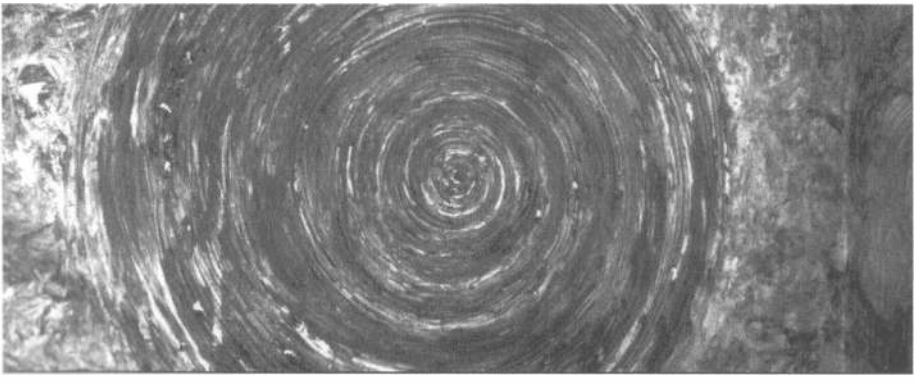
Sands verdiği *karar*ın, kibir/gurur kadar direnme/sadakat duygularıyla da belirlendiğinin farkındadır. Bu müdahale edici *karar* aynı anda pek çok öğeyi devreye sokmaktadır. Gücü de buradan gelir. Artık bir IRA militanının

[7] Fridrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, Ankara: Ara Yayınları, 1990, s. 57.

[8] A.g.e., s. 58.

eylemini de aşan bir şey söz konusudur. İlahiyat, siyasal, kültürel ve etik meselelerin hepsini kesen bir eylemdir bu: bir ölüm sınavında bir ölümsüzlük göverecek. Az önce saydıklarımızın bütünü kesilip bir fikir ve eylem olarak İrlanda'ya geri dönecektir. Bedenin ölümü karşılığında fikrin kudreti olan -özgürlük ve sonsuzluk- kazanılacaktır. Belki de, *burada ve şimdi* ölümün iptal edildiğini söylememiz gerekir -ruhun ölümsüzlüğü veya öte dünya anlamında değil, sonsuzluk biçiminde işleyen bir iptalden söz ediyoruz. Sands, İrlanda'nın kolektif ruhunu, uyuklamakta olan ruhunu uyandırıp gözlerini sonsuzluğa dikecek bir çağrıda bulunmak ister. İrlanda halkı için olduğu kadar herkese hitap eden bir şey söz konusudur: sadece doğup yaşayan ve ölen insanlar değiliz, aynı zamanda tarihsel bir anın ve durumun içinde bir fikir tarafından çağrılırız. Seküler bir öznenin iman ve sonsuzluk deneyimine çağrılmasıdır bu. Çağrının cisimleşmesiyle, hastalıktan -elbette İngiliz egemenliğindeki bir hastalıktan- muzdarip olmayan, iyileşen bir kadınlar ve erkekler kuşağı yetişecektir. Öbür dünyada değil, bu dünyada "özne olmak, iman sahibi olmak ve sonsuzluğa" katılmak, Sands'in militan sadakatini biçimlendiren ve benzersiz kılan adlardır.

Bir kez daha yinelersek, Rahip Moran'ın yabancılığı burada ortaya çıkar. Dinsel bir biçim altında sunulan ama aslında dinsel, toplumsal, seküler ve devletçi eğilimlerinin hepsini temsil eden bir bakıştır. Sands'in *kararı*, bir "intihar", hayattan vazgeçiş veya bir "şehit olma" meselesi olarak görülür. Oysa Sands, "ideal ve reel" olan arasındaki geçişi bambaşka bir düzlemin içine alma çabasındadır. Dört duvar arasında, kapıların ve duvarın bokla örüldüğü bir labirentin (Maze Hapishanesi) içinden ancak kesin bir kopuşla çıkılabilir. Nitekim filmin ilk kısmında, mahkûmlar hücrelerinden zorla çıkarıldıktan sonra,



bokla sıvanmış hücrelerin temizlenmesine geçilir ve o esnada, kamera spiral bir imgeye odaklanır: Edvard Munch'un *Çığlık* tablosunun kaosvari görüntüsünün bir benzeridir. Öyle ki, temizlik görevlisi, temizliğe başlamadan önce, başlığını çıkarıp sanki bir sanat eserini inceler gibi duvardaki şekle hayretle bakar. Bu gitgide kendi içine çöken spiral labirentten (Maze) bir çıkış yok gibidir. İşte IRA tutsaklarının eylemi, bu spiral labirentimsi durumu ortadan kesmek için *karar* ve beyanın derin etkiler bıraktığı bir süreci başlatır. Film hem bir labirentin hem de bir labirentten çıkışın kaçınılmaz kanlı hikâyesini anlatmaktadır bize.

Hemen hemen aynı tarihlerde Diyarbakır Hapishanesi'nde 12 Eylül'ün korkunç işkencelerine maruz kalan Kemal Pir'in, arkadaşlarına hep "*mutlaka buradan çıkacağım*" demesinde olduğu gibi, bu mutlaka daima bir kopuşla olur. Hem Kemal Pir hem de Bobby Sands (ve elbette arkadaşlarıyla birlikte) aynı şekilde çıkarlar: iktidarın hükmetmek istedikleri bedenlerini ölüme bırakıp sonsuzluk koşusuna katılarak. Platon'un felsefenin ve siyasetin temel koşulu saydığı cesaret ve kararlılığı, kopuşun temel belirlenimleri olarak hissetmemek elde değildir. Bobby Sands'in eylemi için temel tutku ve düstur, "cesaret ve karar verilemezlik durumunda *karar* verme"dir. Peki ya bunun karşısında yer alan devletin uygulamaları için ne söyleyebiliriz? Sanırım hükmetme ve zorunluluk.[9] Bu şıkkın içinde aynı zamanda bir iktidar mantığına uygun olarak "pazarlık et" ve "işleri verili düzene göre yürüt" de vardır. Çünkü pazarlık işleminde birbirleriyle değiş tokuş edilen farklı öğeler vardır; fayda ve zarar indeksinde ortaya çıkan bir çıkar birlikteliği söz konusudur. Pazarlığa dâhil olmayan, ona kör kalan, fayda ve zarara bitişmeyen ya da pazarlığa dayanan fayda ve zararın karşısında ideal bir düzlem inşa ederek kurulan başka bir fayda ve zarar söz konusudur. Rahip Moran daha önceki açlık grevini desteklemişti çünkü ilk eylem, özü itibariyle bir "şikâyet"i dile getiren bir protestoydu ve olumsuz koşullara karşı dile getirilen bu "şikayet" desteklenmeliydi. Oysa

[9] Burada Badiou'nun *Theory of Subject* kitabında geçen, dört kavramı -anksiyete, süper ego, adalet ve cesareti-öznelere pay edebiliriz. Anksiyete ve süper ego devletçi özne; adalet ve cesaret direnen özne tarafındadır. İlk iki kavram, şiddet ve hükmetme duygularıyla iktidarın; son iki kavram ise, ahlaki dayanıklılıkları, zihinsel kuvvetleri ve bir fikri kurmaları bakımından mahkumların tarafındadır. Bkz. Alain Badiou, *Theory of Subject*, çev. Bruno Bosteels, London & New York: Continuum, 2009, s. 158-168.

bu yeni eylem, kendi zor ve hükümran mantığı dışında her şeye sağır ve kör kalan iktidara bir şey *anlatmak*tan *vazgeç*er; diyalog ve pazarlığın dışında yeni bir seçeneği inşa etmeyi amaçlar.

> -*Rahip:* "Ve eğer pazarlık yapmayı bile istemiyorsan, senin beklentin silah bırakmaları. Doğru mu?"
>
> -*Sands:* "Evet."

İşte bu yeni olanın içinde vicdani çağrıların, destek vermelerin, görüşmelerin ve hatta analitik aklın yeri olamaz. Yeni olan daima yıkıcı ve *yabancı* bir biçim altında ortaya çıkar. Rahip ve Sands arasındaki söz savaşının, hermeneutik bir "anlama" veya "duygudaşlığın" çok uzağında kalması bu yüzdendir. Rahip, Sands'e, bir zamanlar kendisinin de Kuzey İrlanda'daki diğer kadın ve erkekler gibi toplumun içinde bir "çalışan" olduğunu söyler. Toplumdaki her birey gibi o da bir "yer"dedir. Ona bu yerin koşullarını ve durumunu hatırlatır. Oysa Sands, şimdi yer tutmayan bir yersizlikte konuşmaya başlamıştır. Önceki yeri silmek isteyen bir başlangıcın peşindedir. Her başlangıç daima verili konumları sarsar: "Hiçbir şey anlamıyorsun. Başladı. Artık durmayacak." Bu başlangıç, takasın, değiş tokuş hükmünün olmadığı bir yere işaret eder: "Hayatım benim her şeyim. Özgürlük benim her şeyim. Ara vermemiz gereken anlardan birine geldik. İnançlarımızı saf tutmamız gereken anlardan birine geldik." Sands'in bir "başlangıç" peşinde olan eylemi, nihai bir ereği değil, tıpkı bu sözlerin söylendiği planın diğer iki planı kesip birleştirmesi gibi ayıran ve birleştiren bir sekansın kararını bildirir. Başlangıç, belirli bir zamanın içinden çekip çıkarılır. Fakat bu çekip çıkarmayı sadece kişisel bir özellik olarak alırsak Sands'i etik veya trajik bir fikrin öznesi kılarız. Oysa Sands, kolektif bir fikrin sonsuzluğunun peşinde olan siyasal bir öznedir ve bütün deneyimleri -İngiliz devletinin, onun siyasetinin destekçisi Ulstercilerin horlamalarına ve baskılarına karşı- siyasal bir öznellik içinde oluşmuştur. Siyasal fikirleri bakımından Sands radikaldir ama bu radikallikte kin bulunmaz; aksine karşılıklı konuşmalardan çıkardığımız "kin ve nefret"e daha eğilimli olan Rahip Moran'dır. Çünkü Sands, bütün bu süreci ve deneyimlerini, bireysel bir mesele veya "hayat ve ölüm" zıtlığı içinde değil, meseleleri siyasal bir perspektif içinden ele aldığından kolektif bir kiplik içinde değerlendirmektedir. Bir

fikrin kolektif olarak deneyimlenmesi ise, bir kez daha Spinoza'nın diyeceği üzere, bizi nefret veya kine değil, başkalarıyla "sevinçli" tutkuları paylaşacağımız bir ortaklık alanına taşır: "Bu davaya sarsılmaz bir sevgi duyuyorum. Şüphe duyacak olursam defediyorum." Kine, nefrete veya karşılığında elde edilen bir mükâfata dayanmak yerine bir "dava"ya -elbette burada İrlanda davasına: başkalarıyla eşit olmaya- sevgi duymak. İşte Sands'in siyasal öznellik tarzını biçimlendiren ve onu bir hakikat militanı kılan bu sevgidir.

4.

Bu yazı boyunca karşı-tarafa -İngiliz tarafına- neredeyse hiç bakmadık. Orada neler olup biter? Yani, Hapishane Görevlisi Raymond Lohan'ın cephesinde neler olup bitmektedir? Aslında film sokaktaki protestonun ardından ilkin Lohan'ı seyirciye tanıtır. İlk sahnede, Lohan'ın parmak boğumlarındaki yaralar gösterilir. Akabinde güzel, temiz ve her şeyin yerli yerinde olduğu bir evi, ütülenmiş ve düzenli bir şekilde katlanmış elbiselerini, İngiliz kahvaltısına uygun tabağını görürüz. Fakat daha kahvaltı yaparken yolunda gitmeyen bir şeyler olduğunu sezeriz, karısıyla konuşmaması, dökülen yemek artıkları, yola tedirgin bakış ve arabada bomba olup olmadığının kontrol edilmesi sezgimizi doğrular. Lohan tarafında tedirginlik ve endişe vardır. Endişenin de ötesinde içe kapanan katatonik bir durum yaşanmaktadır. Hapishanede, Lohan'ın bir duvar dibinde tek başına sigara içişi iki defa gösterilir. Birisinde kar yağmaktadır, son derece şiirsel bir görüntüdür. Bu şiirsel sahnede düşen bir kar tanesi Lohan'ın mahkûmları döven parmak boğumlarındaki yaralar üzerine düşer. Sigarasının bitimine yakın duvar dibinde görünen sıçanla birlikte sahnenin şiirselliğindeki tezat ta-

[Bir fikrin kolektif olarak deneyimlenmesi ise, bir kez daha Spinoza'nın diyeceği üzere, bizi nefret veya kine değil, başkalarıyla "sevinçli" tutkuları paylaşacağımız bir ortaklık alanına taşır: "Bu davaya sarsılmaz bir sevgi duyuyorum. Şüphe duyacak olursam defediyorum." Kine, nefrete veya karşılığında elde edilen bir mükâfata dayanmak yerine bir "dava"ya -elbette burada İrlanda davasına: başkalarıyla eşit olmaya- sevgi duymak. İşte Sands'in siyasal öznellik tarzını biçimlendiren ve onu bir hakikat militanı kılan bu sevgidir.

mamlanır. Açlık grevindeki Bobby Sands'in bedenindeki yaraları, kusmasını ve kanlı bir şekilde işemesini görürüz. Ama bunlara özgürce uçan kuş sesleri ve görüntüleri eşlik eder. Lohan'a eşlik eden "hayvan"sa bir lağım faresidir. Demek ki asıl labirent, asıl çıkışsızlık Lohan'ın yolunu kesmektedir; hapishane duvarından daha kalın bir duvar onun önünde durmaktadır. O da labirente, Maze Hapishanesi'nin kapanına kısılmıştır. Fikrin yanında değil, şiddetin yanındadır. O zaman en az Thatcher ve Sands kadar sert ve yalın söyleyebiliriz: Lohan daha öldürülmeden bir ölüdür zaten.

Bir durumun içinde bir anda patlayan bir devrim anında, karşı-devrimin değil, devrim anının bir hikâyesi vardır. Çünkü karşı-devrim, devrime göre tanımlanır. Sınırları ve gücü nereye uzanırsa uzansın, ortaya çıkan devrimin eylemi (*action*) karşısında karşı-devrim ancak tepkici (*reaction*) bir rol oynayabilir. Karşı-devrimin kendi yaratabileceği bir hakikat imkânı bulunmaz. Aynı şekilde Lohan'ın hikâyesi de zorunlu olarak asıl hikâyenin esiridir. O da mahkûmlar gibi bir labirentin çıkışsızlığı içindedir. Ama mahkûmlar bu çıkışsızlıktan çıkabilme imkânına sahipken, yukarıda da söylediğimiz üzere, hapishane görevlisi Lohan için bir çıkış bulunmamaktadır. Lohan'ın, Union Jack (İngiliz Bayrağı) anahtarlığı, bu çıkışsızlığın ona özgü olmayıp İngiltere'nin çıkışsızlığı olduğunu gösterir bize. Öyle ki, huzur evindeki annesini ziyarete giden Lohan, burada da karşısında yaşayan bir ölüyü görür. Tıpkı Lohan'ın evi gibi, hapishane hücreleriyle tezat bir şekilde huzurevi de çok düzenli ve temizdir. Ama burada da sessizlik hüküm sürmektedir. Sfinks sessizdir çünkü soru(n) da yanıt da söze gerek olmaksızın orta yerde durmaktadır. Lohan annesiyle konuşur ama bir yanıt alamaz ya da bir yanıt alır: bir IRA militanı tarafından öldürülür. Başı annesinin kucağına düşerken Lohan'ın kanı annesinin yüzüne sıçrar. Filmde Lohan'ın babasına dair bize bir bilgi verilmez, bu bilginin saklanması bir tesadüf değil. Çünkü süper egoyu temsil eden kişi, o dönemin Başbakanı Thatcher'dır. Lohan'ın konuşmaya çalıştığı ama karşılık alamadığı annesi, muhtemelen aynı zamanda filmde iki defa konuşmaları görüntüsü olmadan verilen Thatcher'ın yerini tutar. O yüzden öldürülen Lohan'ın kanı Thatcher'ın yüzüne bulaşmıştır. Demir Leydi, kendi oğullarına da demir sertliğini sunar. Öldürülme sahnesi, bir cinayet değil, bir arınma anı

olarak sunulur filmde. Çünkü ondan hemen önceki sahnede, hapishanedeki mahkûmlar korkunç bir şiddete maruz kalırlar. Böylece iki ölüm arasındaki fark da açığa çıkar: umutsuzca annesinden bir söz koparmaya çalıştığı anda gerçekleşen Lohan'ın "fikre uzak/kederli" ölümü ve bunun karşısında sonsuzluk koşusundaki Sands'in ölüm anında gökyüzüne dağılan kuşların "fikre yakın/sevinçli" ölümü.

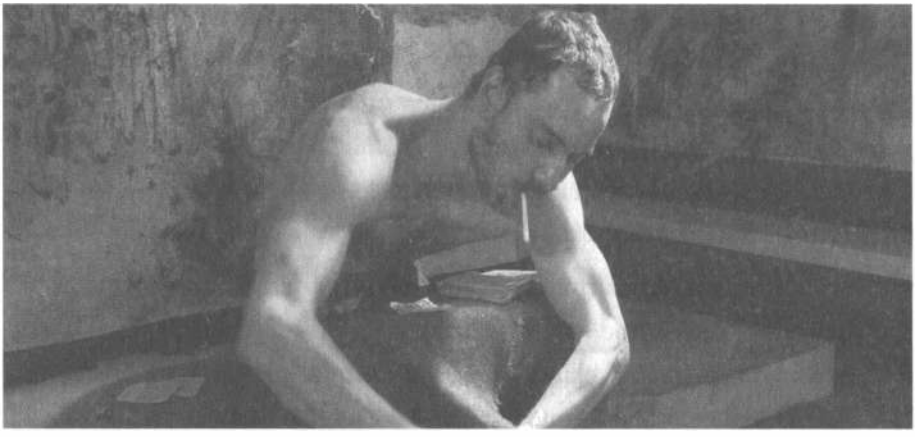
Sands ve arkadaşlarının eylemini filmin gösterme biçimi ve bizim filmi "sonsuzluk" fikri altında yorumlamamız "keyfi" bir öznellik, dışarıdan atfedilen bir "görme biçimi" olarak değerlendirilebilir mi? Elbette her yorumda bir öznellik ve kendine mal etme olduğu, dahası olması gerektiği açıktır. Ama bunun keyfiliğe varması gerekmez ve varmamalıdır. Steve McQueen'in *Açlık* filminin çalışma biçimine bakıldığında "beden ve fikir" kipliklerinin kendine has çalışma düzeni de rahatlıkla görülebilir. Dahası, bu atıflar yönetmenin kişisel yorumunun da ötesindedir. Siyasal bir tutuklu olan Sands aynı zamanda gazete yazıları ve şiirler yazan bir militandır. *Zamanın Ritmi (The Rhythm of Time)* adlı şiirine baktığımızda siyaseti ve mücadeleyi "sonsuzluk" fikri altında kavradığını görmemek elde değildir:

Saklı bir şey vardı her insanın içinde,
Biliyor musun arkadaş, ne olduğunu onun?
Dayanandır o, bir milyon yıldır darbelere
Ve sonuna dek de dayanacak olan...
O her umut ışığında vardır,
Ne mesafe tanır, ne de sınır,
Doğmuştur kızılda ve karada ve beyazda,
Orada tüm ulusların içinde...
O aydınlatır, bu hapishane hücresini,
O çakar, şimşek gibi kudretini,
O, "yıldırılamaz düşünce"dir arkadaşım,
Ve o düşünce der ki: "ben haklıyım!"[10]

Şaşırtıcı bir şekilde, bu şiirinde Sands, Badiou'nun her direnişte ortaya çıkan ve "komünist sabitler"[11] olarak adlandırdığı kümenin -eşitlik, adalet,

[10] Şiirin İngilizcesi için http://www.bobbysandstrust.com/writings/the-rhythm-of-time; Türkçe çevirisi için http://www.gundogusu.net/bobby-sands/zamanin-ritmi.html; kendi sesinden dinlemek için http://www.youtube.com/watch?v=MBvdBB_qxgc adreslerine bakılabilir.

[11] Bruno Bosteels, "Spekülatif Sol", çev. Kemal Özdil, Ankara: *Kampfplatz Dergisi*, Sayı 1, 2012,



özgürlük ilkeleri- içinde bir gezintiye çıkar adeta. İktidara karşı kitlelerin her direnişinde bu ilkelerden en az biri yeniden öne sürülür ve canlandırılır. Sands'in şiirinde de tarih içinde iktidarlara karşı isyan eden kişiler ve ortaya çıkan olaylar birbirine ulanan bir zincirin halkalarını oluştururlar: Spartaküs'ten Mao'ya, Fransız Devrimi'nden Ekim Devrimi'ne, Maze Hapishanesi'nden Diyarbakır Hapishanesi'ne... Bu direnişlerin temelinde, kitlelerin hiç bitmeyen yaratıcı potansiyelleri bulunur. "Komünist sabitler" bu tekil olayların içindeki fikirdir ve her yeni olay bu fikri farklılaştırıp yeniden üretir. Maze Hapishanesi'ndeki İrlandalı Yurtsever direnişçilerin ve Bobby Sands'in bitiş çizgisini yok sayan fikirleri ve eylemleri öteye bir adım daha atar: komünist sabitler içinde kır koşucusu Bobby Sands sonsuzluğa koşmaktadır.

s. 120 139.

Yerli Yurtlulaşan Arzular ve Tüketim Kapitalizmi

Emre ÖZCAN*

1.

İngiliz yönetmen Steve McQueen'in 2008 yılında gösterime giren, 1981'de IRA'nın açlık grevlerinde örgütüyle birlikte İngiltere ve ona bağlı Kuzey İrlanda hükümetine karşı bağımsızlık mücadelesi veren efsane direnişçisi Bobby Sands'in ve yoldaşlarının direniş öyküsüne ortak olduğumuz, başta *Era New Horizons Film Festival* ile "Büyük Ödül" ve *Cannes* ile "Altın Kamera" olmak üzere otuzdan fazla ödül kazanan ilk uzun metrajlı filmi *Hunger/Açlık*, Boby Sands'in Maze Hapishanesi'nde yoldaşı bir rahiple bedenin aidiyeti üzerine yaptığı uzun tartışmanın yer aldığı bölüm ile sona yaklaşıyordu. Bedenleri tutsak edilmiş iki kişi arasında gerçekleşen bu tartışmada Rahip Moran'ın bedeni, daha doğrusu yaşamı Tanrı'ya ait kılma yönündeki söylemlerine karşılık, politik tutuklu statüsü kazanma noktasında başlattığı açlık greviyle, bedenini direniş alanı içinde kurgulayarak kendini ölüme hazırlayan Bobby Sands, "yaşamın gerçek bir yaşam olduğu"nu, "dini aldatmacalardan ve teolojik pratiklerden" oluşmadığını belirtiyordu. Steve McQueen, ikinci filmi *Shame/Utanç*'ta ise benzer bir tartışmayı üç yıl sonra bambaşka bir dünyaya, tüketim kapitalizmine taşımış görünüyor.[1] *Açlık*'ta, Michael Fassbender'ın canlandırdığı Bobby Sands'in bu söylemine, *Utanç*'ta da yine başrolünü onun oynadığı Brandon karakteri, adeta "peki yaşam ya tüketim aldatmacaları ve pratiklerinden oluşuyorsa" şeklinde karşı çıkıyor. Böylece *Açlık*'ta eriyen Michael Fassbender'ın bedeni otuz yıl sonra *Utanç*'ta yeniden canlanıyor. Fakat *Açlık*

* Başkent Üniversitesi, Sosyal Hizmet Bölümü, Arş. Gör. [Bu makalenin oluşumunda emek veren, hayatımın en özel yerinde konumlanan değerli dostlarım Andaç Yazlı ve Onur Kartal'a teşekkür ederim].

[1] Bu makalede, "tüketim toplumu", "kapitalist-ötesi toplum", "geç kapitalizm" gibi kavramlar yerine "tüketim kapitalizmi" kavramı tercih edilmiştir.

İki filminde de beden politikalarına yönelerek özgün bir konum elde eden McQueen, arzuları kendi kendini yok etme (self destruction) teması üzerinden işlediği Utanç'ta, bu tarz filmlerin yapamadığını tüketim kapitalizminin ilişkisizlikler ağında kendine yabancılaşmış bir birey olan Brandon'ı yargılayıcı klişelerden uzak tutarak, politik söylemin aracı olmaktan çıkarıp ahlaki ilkelerin dışına taşıyarak, tüm çelişkileriyle ekrana yansıtarak ve kaçamak motivasyonlardan arındırarak yapıyor.

ve *Utanç* arasında devam niteliği taşıyan bir geçişin olduğunu, *Açlık*'ın bittiği yerden *Utanç*'ın başladığını tahayyül etmek açıkçası zor görünüyor. Çünkü derin Foucault okumalarıyla boğulduğu görülen McQueen'in "süreksizlik" meselesini yadsıyacağını düşünmek pek olanaklı görünmüyor.[2] Fakat McQueen'in *Açlık*'ta kaçırdığımız trenin tam otuz yıl sonra neye mal olduğunu *Utanç*'ta yüzümüze vuruşuna da tanık olmamak imkânsız.

1969 yapımı *Geceyarısı Kovboyu* ile 1976 yapımı *Taksi Şoförü*'nü andıran *Utanç*, özellikle *Dövüş Kulübü*'ndeki gibi "tüketim nevrozu"nun mağduru yalnız adam figürünün Amerikan Bağımsız Sineması'nda son on yılda sıkça irdelenmesini ve daha özelde *Amerikan Sapığı*'nın ana karakteri Patrick Bateman'ı akıllara getirince, bizi bu filmlerle benzer düzlemde ele almaya zorluyor olabilir. Fakat iki filminde de beden politikalarına yönelerek özgün bir konum elde eden McQueen, arzuları kendi kendini yok etme (*self destruction*) teması üzerinden işlediği *Utanç*'ta, bu tarz filmlerin yapamadığını tüketim kapitalizminin ilişkisizlikler ağında kendine yabancılaşmış bir birey olan Brandon'ı yargılayıcı klişelerden uzak tutarak, politik söylemin aracı olmaktan çıkarıp ahlaki ilkelerin dışına taşıyarak, tüm çelişkileriyle ekrana yansıtarak ve kaçamak motivasyonlardan arındırarak yapıyor. Böylece ayrıcalıklı bir konum elde eden film, tam anlamıyla ete kemiğe bürünen karakterin kendi kendine bile itiraf edemediği gerçekleri izleyicinin yüzüne sert bir şekilde vurduğu gibi onun zihin dünyasına girerek ikircikli ruh halini yakalama fırsatı da sunu-

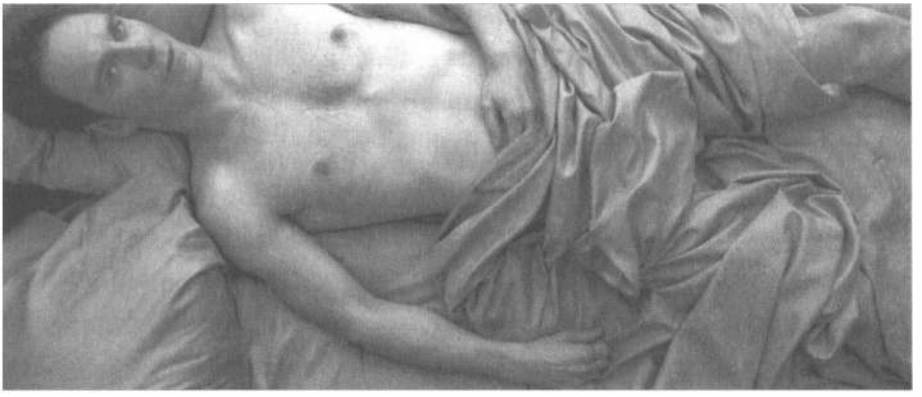
[2] Foucault, episteme meselesinden yola çıkarak tarihi kronolojik olarak üç aşamada inceler. Rönesans Dönemini Anoloji, Klasik Dönemi Temsil Epistemesi, Modern Dönemi ise Antropoloji ile çözümlemeye çalışan Foucault'ya göre "süreksizlik", bir tarihsel dönemden bir başka tarihsel döneme geçişte "şeyler"in artık aynı tarzda algılanmaması, betimlenmemesi, ifade edilmemesi, sınıflandırılmaması ve bilinmemesi gerektiği gerçeğini gösterir (Veli Urhan, *Fikir Mimarları Dizisi: Foucault*, Say Yayınları: İstanbul, 2010, s. 42).

yor.[3]

McQueen'in İrlanda göçmeni kimliğini yüklediği, metropol sakini Brandon karakteri New York'un cam-mekân gökdeleninde yalnız ve zengin bir yaşam süren ve cinselliği tüm ahlaki ve ailevi kodların dışına taşıyarak yaşayan "seks bağımlısı" bir üst düzey yönetici olarak karşımıza çıkıyor.[4] Önce, açılış sekansında mavi çarşafın üstünde canlı olduğuna dair herhangi bir işaret taşımayan kıpırtısız bir bedenin yatışına tanık oluyoruz. Tıpkı *Açlık* filminin de henüz kim olduğunu bilmediğimiz herhangi bir adamın güne başladığı stilize sahnelerle başlaması gibi... Hemen ardından ise çeşitli şekillerde Brandon'ın kıpırtısız bedeninin canlandığına işaret eden seks dünyasının ifşa edildiğini görüyoruz. Bu canlanış, Brandon'ın seks işçilerine para sayışının ve sık aralıklarla mastürbasyon yapışının yanı sıra porno filmlerinden dışarı sızan bağırışların da diri tuttuğu bir yaşamın gıdaları olarak gösteriyor kendini. Tüm bunları Brandon'ın gündelik yaşamını ayakta tutan, ona güç ve direnç sağlayan, daha doğrusu varoluş biçimi kazandıran eylemler bütünü olarak da görebiliriz. Satın alamadığı ve karşılığını ödeyemediği hiçbir şeyden haz alamayan, şirketteki bilgisayarı porno siteler yüzünden bloke olan, akşam yemeklerini sanal seks eşliğinde yiyen, kimseyi bulamadığı zamanlarda mastürbasyon yapan ve hiçbir zaman kalıcı ilişki kurma becerisi gösteremeyen bir karakter var karşımızda. Brandon'ın açtığı bu pencereden ilerleyen film, aile ilişkilerini bir kenara bırakan Brandon'ın ansızın evine yerleşen kız kardeşi

[3] http://blog.altyazi.net/2011/10/zevk-ve-utancla-titrerken.html.

[4] Foucault biyo-iktidar aracılığıyla kısıtlanan, baskılanan, denetim ve tahakküm altına alınan cinsel davranışlardan modernitenin tanımladığı cinsiyet alanlarının dördünün incelenmeye değer olduğunu düşünür: Histerik kadın, mastürbasyon yapan çocuk, Malthusçu çift ve sapkın yetişkin... Brandon, bu dört alandan kuşkusuz ki seks düşkünü ve hayatın her anında seksi kurgulayan bir sapkın yetişkini sembolize ediyor olabilir. Fakat şunu göz ardı etmemek gerekir ki Foucault'ya göre modern toplumların, cinselliği saklı tutmaktan ötede kendilerini sürekli cinsellikten söz etmeye zorlamaları meselesinde salt olarak söylemsel pratiklere vurgu yapılamaz. Cinsel davranışlar üzerinde de daimi bir denetim uygulanır. Örneğin; cinsellik ebeveynlerin yatak odalarına hapsedilir, cinsellik belirli kurallarla zaman ve mekânsal denetime tabi tutulur, evliliğin yükümlülüğü haline getirilir. Brandon da seksi tüm saldırganlığıyla, manzaralı perdesiz evinin camlarına ve sokak köşelerine taşıyarak kısıtlanan ve baskı altına alınan cinsel davranışlara meydan okurcasına yaşamaktadır. Fakat bu durumu bir "çıkış" olarak görürsek veya en azından bu noktaya odaklanırsak, filmdeki kendi kendini yok etme temasını okuyamayıp göz ardı ettiğimiz gibi filmi, Deleuze terminolojisiyle söylemek gerekirse kodlanmış seksin kod çözümü ekseninde ele almamız zorlaşmaktadır. Çünkü bu ele alışla filmdeki ağıt, çaresizlik, ümitsizlik ve çıkışsızlık gibi durumları açıklamak zorlaşabilir.



Sissy ile tam anlamıyla kaotik bir yapıya bürünüyor. Brandon'ın iktidar ve statü gücü olmaksızın var olamadığı günlük hayatı, kaybeden olarak gördüğü kız kardeşinin varlığını kaldıramıyor ve utanç, sorgulama, -kaybettikleriyle- yüzleşme Brandon için işte o zaman başlıyor. Dolayısıyla "dışarıdaki"nin teması ile Brandon'ın kapalı kutu olan dünyası bir anda açılmaya başlıyor ve Brandon için özellikle cinsel yaşamı ekseninde dönen itiraflar silsilesi sıralanıyor.[5] Deleuze diliyle söyleyecek olursak Brandon'ın "tüketim enerjisine dönüşen libido"su ile korumaya aldığı yaşamını tüm çıplaklığıyla açığa çıkaran Sissy'nin varlığıyla birlikte yaklaşılan sonda ise tam bir dibe çöküş ve ağıt tablosu ile karşılaşıyoruz.

2.

Kapitalist gelişme kuramlarına baktığımızda üretimin gelişmesine paralel olarak tüketim yapılarının da değiştiği üzerine bir kavrayış hâkimdir. Bu kuramlar üretim süreçlerine odaklansa da aslında basit bir tersten okumayla tüketim ile de organik bağ kurarlar. Çünkü Arendt'in söylediği gibi içinde yaşadığımız

[5] Fırat Yücel, Nuri Bilge Ceylan'ın *Uzak*'ı ile Steve McQueen'in *Utanç*'ının benzer özellikler taşıdığını söylüyordu. Öncelikli olarak bu iki filmdeki ikili ana karakter arasında uzamsal bir bütünlük olsa da karakterlerin kendilerini temsil etme biçimlerinin farklı olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu ikili ana karakter ilişkisinde Fırat Yücel'in benzer olarak gördüğü şeyden daha belirgin bir benzerlik olduğu aşikârdır. *Uzak*'ın sık sık porno izleyen Mahmut'unun yalnız ve cansız şehir yaşamı, Brandon'ın mekanik kapalılığıyla örtüşebilir; ancak asıl benzerlik "dışarı"danın varlığına karşı "içeri"den bir tepkinin ortaya çıkış şeklidir. Dışarıda olarak konumlanan *Uzak*'ta Yusuf, *Utanç*'ta ise Sissy. Yusuf ve Sissy'nin Mahmut ve Brandon'ın hayatlarını ihlal eden yanları, iki filmde de utanç özelinde yüzleşme ve itirafı açığa çıkaran bir temas olarak görünüyor. Böylece bu filmlerde asıl özne olarak utanç, dışarıdakinin varlığının içerideki için görünür kılınmasıyla, yani dışarıdakinin içeriye temasıyla Mahmut ve Brandon üzerinden açığa çıkan bir duygu olarak karşımıza çıkıyor.

toplumu tüketim toplumu olarak tariflendirmek, emekçiler toplumunda yaşadığımızı söylemenin bir başka biçimidir ve emek ile tüketim, yaşam zorunluluğunun insana dayattığı aynı sürecin iki evresinden başka bir şey değildir.[6] Bu perspektiften bakınca üretim kapitalizminden tüketim kapitalizmine geçişi doğrusal (*lineer)* bir çizgide birbirinden bağımsız süreçler olarak kurgulamak veya üretim ve tüketimi birbirinden ayırmak olanaklı görünmeyebilir. Fakat kapitalizmin temel özelliklerinden biri, bireyi üretim ve tüketim süreçlerinden ayırma başarısını göstermesidir. Bunu da bireyin "bölünme"si üzerinden gerçekleştirir. Çünkü kapitalizmde birey topluma "altyapı" aracılığıyla bir üretici olarak, bölünme sonrasında ise bir tüketici olarak katılmaya zorlanır. Bölünme üretim kapitalizminin gelişmesinin bir tezahürü olarak ortaya çıksa da Kovel'in belirttiği gibi birey üretim noktasından doğmaz. Daha çok, üretim noktasından doğan bölünme ile topluma akar ve orada belli bir türde kişisel varoluş tarzı ortaya koyar ve neticede de bu kavşaktan doğar.[7] Böylelikle bölünme bireye sınıf üstü bir kimlik, daha doğrusu bütünlük kazandırır. Diğer bir deyişle birey, üretim ilişkilerinin neresinde konumlanmış olursa olsun kapitalizmi diri tutan bölünme biçimlerine katılmış olur. Bölünme, tüketim için bir sıçrama noktası olduğu gibi, tüketim kapitalizminde bireyin üretim sürecinden soyutlanan arzularının derinliklerine inmek için veya Deleuzecü açıdan düşündüğümüzde arzularını üretmek için bir kalkış noktası da sağlar. Arzuyu üretim odağına yerleştirmek de tüketimi sürekli kılmanın gereğidir ve asıl mesele arzunun tüketimde kodlanması ve tüketimin sınırsız bir haz alanı sunmasıdır. Çünkü imgeler toplamı olan göstergelerle dolu bir dünyada sürekli açlık veya ihtiyaç duymaksızın isteme hali yaratmak, arzuyu bastırmak değil yaymak ve bir motor gibi yeniden üretmek, sıcak tutmak ve kışkırtmak, Foucault terminolojisiyle söyleyecek olursak uyarıcı bir denetim yaratmak tüketim kapitalizmini diri tutmanın aracıdır.[8]

---

[6] Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu: Seçme Eserler 1*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları: İstanbul, 1994, s. 193.

[7] Joel Kovel, *Arzu Çağı*, çev. Ferma Lekesizalın-Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 2000, s. 90.

[8] Deleuzecü kavram aygıtıyla ifade ettiğimizde göstergeler arzunun bir üretimi olmasına rağmen bir mesaj taşımaz, çağrışım yaratmaz ve bunlara bireyler tarafından tepki verilmez; onlar sadece yer yurt buldurma olarak işler. Göstergeler Freudçu yaklaşımda ise bilinçdışına gönderme yapar, yani onlar psikanalistler için bilinçdışının yansımasıdır. Fakat Deleuze psikanalizin dil

New York'un cam-gökdelenleri, sadece beyaz renkle kaplanmış ev ve otel odaları, her yerde dikkat çeken estetize edilmiş metalar, ışıklarla renklendirilmiş Manhattan caddeleri... Hepsi arzuyu sürekli ayakta tutan (planlayıp düzenleyerek üreten), kışkırtan, tatminsiz bırakan ve hazzı tüketime odaklayan göstergeler dünyasının birer tezahürü olarak karşımıza çıkıyor.

Utanç filmi de bize böyle bir dünyanın kapılarını açıyor. New York'un cam-gökdelenleri, sadece beyaz renkle kaplanmış ev ve otel odaları, her yerde dikkat çeken estetize edilmiş metalar, ışıklarla renklendirilmiş Manhattan caddeleri... Hepsi arzuyu sürekli ayakta tutan (planlayıp düzenleyerek üreten), kışkırtan, tatminsiz bırakan ve hazzı tüketime odaklayan göstergeler dünyasının birer tezahürü olarak karşımıza çıkıyor. Nihayetinde Bocock ve Baudrillard'dan yola çıkarsak tüketim kapitalizmi sosyal ve kültürel süreç olarak gösterge ve sembollerle boğulmamış mıdır? Sissy'nin (dışarıdakinin) tetikleyiciliğiyle kendi kendini yok etmeye başlayan Brandon'ı ise, kendisine kusursuz ve ideal olarak her yerde "hazır ve nazır bir şekilde" sunulan arzu nesnelerinin kıskacında sıkışmış ve tüketiminde yıkıma uğramış bir karakter olarak görüyoruz. Diğer bir deyişle kendisini boş bir tulum gibi hisseden, ne yemek yiyeceğine bile karar vermez hale gelen Brandon, ona sunulan, tatminsiz bırakılması hedeflenen ve aşırılıklar alanına temas eden arzuların peşindedir. Brandon, kuşkusuz bu arzulara tüketerek ulaşmaya çalışır ve gündelik hayatı hep bu düzlemde ilerler. Üretim ilişkilerinin dışında kalmış Brandon'ın üretebildiği tek şey sadece bedeniyle gerçekleştirebildiği

ve rüya çözümlemeleri üzerinden bilinçdışı kavrayışına karşı çıkar. Çünkü Deleuze, bilinçdışının hiçbir şeyi temsil edemeyeceğini, gösterenin yorumlanması gereken gizli veya çarpıtılmış istek yaratamayacağını iddia eder, yani herhangi bir anlam ifade etmeyeceğini düşünür. Ve bu düzlemde örneğin faşizmin kitleleri Reich'in vurguladığı gibi cinsel olarak tahrik ettiği analizi, Deleuze için göstergelerin arkasındaki cinsel göndermelerin bilinçdışı kodlarının bir ürünü olduğunu gösterir (kılıç çekmenin, askeri kıyafetlerinin, hitap şekillerinin vb.). Ona göre Lacan'ın iddia ettiği gibi bilinçdışı, gösterenler sistematiğince inşa edilmez. Bilinçdışı üretir -arzulama makinelerini-, ister, arzular. Bilinçdışının ürettiği şeyler tasvir edilmeye ihtiyaç duyar ve arzuyu doyurmaya çalışır. Deleuze bilinçdışını üretilen, akıtılan, istila edilmesi gereken politik ve sosyal bir uzam, töz olarak tanımlamıştı (Gilles Deleuze, *Diyaloglar*, çev. Ali Akay, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1990, s. 112–113). Deleuze'e göre şizo özneler de bilinçdışı akışların toplumsal alanda üretildiği anlamlandırılamayan göstergeler sistemidir. Anlamlandırılamayan göstergeler sistemi de temsil edilemediği gibi, kod çözücü akışkan bir yapıdır. Dolayısıyla bilinçdışına ve göstergelere dair yaptığım bu açılım sonucunda Deleuze'ün tersten okumasıyla karşı karşıya olduğumuzu belirtmekte yarar var.

cinselliktir. Çünkü arzu, bedeni mesken edinmiştir. Berger'in **o meşhur** betimlemesiyle "yaşarken istediğimiz her şeyi ele geçirebileceğimiz güzel bir yaşamın simgesi"[9] olarak algıladığı cinselliğini ucuz pornografilerin ve sanal sekslerin yanı sıra kadın bedeni satın alarak yaşayan doyumsuz Brandon için her seks deneyimi, hazzı hep tatminsiz kalırmışçasına farklı fantezilerle gerçekleşmektedir. Filmde para karşılığı seks yapmadığı iki kadından biri olan ve seks bağımlılığından kurtulmak için saçmalık olarak algılamasına rağmen flört ilişkisine yöneldiği iş arkadaşı Marianne ile otel odasında seks yapmaya kalkıştığı anda bu seksin iktidarsızlık ile sonuçlanması, satın alamadığı ve iktidar gücü hissedemediği hiçbir şeyden arzu duymamasının/haz almamasının bir yansıması olarak okunmalıdır. Diğer bir deyişle arzunun tüketime yaslandırılmasının...[10] Çünkü Brandon'ın Marianne ile otel odasındaki deneyimin ardından seks işçisi bir kadınla ilişkiye girmesi, kaybettiği güç ve iktidarı tüketim yoluyla tekrar kazanmasını sağlıyor; ancak çaresizliğin haykırışı niteliğindeki bu cam önü *hard-core seks* onun dibe çöküşünün ilk işaretlerinden

[9] John Berger, *Görme Biçimleri*, çev. Yurdanur Salman, Metis Yayınları: İstanbul, 2008, s. 144.

[10] Tüketim ekseninde cinsel arzulara ilişkin ayrı bir parantez açmak istiyorum. Kitleler faşizmi neden arzular sorusunda Reich, faşizmin bireylerin doyurul(a)mayan cinsel arzularına kendine özgü dinamikleriyle cevap verdiğinden kitlelerin faşizmi arzular hale geldiğini söylüyordu. Bu örnekten yola çıkarsak, bu ihtiyaca yirmi birinci yüzyılda tüketim kapitalizmi cevap verir hale geldiğinden, kitleler tüketime yönelmiş, yani tüketimi arzular hale gelmiş durumda. Kısaca Lyotard'ın *Libidinal Ekonomi*'sinden esinlenirsek libido tüketime bağlanmış diyebiliriz. Hazzın tüketimde kodlanması, tüketimin sınırsız bir haz alanı sunarak bireylerin doyurul(a)mayan cinsel ihtiyaçlarına ve arzularına yönelmesi sonucunu ortaya çıkardı. Böylece doyurul(a)mayan veya eksik bırakılan cinsel arzuların tüketim hazzıyla karşılanacağı veya tatmin edileceği yanılsaması ortaya çıktı. Tıpkı parfüm reklamındaki gibi, o parfüm sıkıldığında bütün kadınların peşinizden gelmesi veya hazzınız hiç bitmez sloganıyla vurgulanan dondurmanın geciktirici bir prezervatif gibi hiç bitmeyen bir seksi vaat ettiği gibi...

biri oluyor. Para karşılığı seks yapmadığı diğer kadının ise Brandon'ın kendisini gerek iş gerekse kadınlar konusunda rekabet içinde gördüğü patronunun barda tavlamaya çalıştığı kadın olması ve ayrıca patronunun kız kardeşi ile ilişkiye girmesine duyulan öfke ve tahammülsüzlük yine iktidar ve güç ilişkisi eksenini görmemizi kolaylaştırıyor.

3.

Deleuze için oluş, arzuya özgü içeriktir (-altyapı ve arzuyu birlikte kavrayan-arzulayan makineler ya da düzenlemeler) ve arzulamak oluşlardan geçmektir. Brandon'ın yukarıda bahsettiğim gibi tüketerek ulaşmaya çalıştığı arzu yanılsamalarını, var olma biçimi olarak düşünürsek ister istemez arzuların oluş alanlarına yönelmiş oluruz. Deleuze ve Guattari, arzuya ilişkin yaptıkları açılımda onun ne Yasa tarafından üretildiğini, ne hazza indirgenebileceğini ne de Lacan özelinde psikanaliz geleneğindeki gibi ihtiyaçtan veya eksiklikten doğduğunu düşünürler. Deleuze, arzunun (makine içeren) "bağlantılar" akışından doğan bir "oluş ve imgeler yaratma gücü" olduğunu vurgular. Yani olay oluş ve(ya) ilişkiler birbiriyle karşılaştıklarında arzu üretirler. Dolayısıyla, Brandon'ın yaşam boyunca hazza yönelen tüm faaliyetlerinde açığa çıkan olası karşılaşmalar ("bedensel bağlantılar") -her arzu karşılaşmadan hareket eder- ve "akışlar" dâhilinde beliren mutsuzluk suretlerini aydınlatan ve onu yıkıma sürükleyen arzuların varlığından söz etmek gerekiyor. Yani Brandon'ı huzursuz bir tüketim arayışı ve şiddetli bir bölünmeye iten, Deleuze diliyle söylemek gerekirse Brandon'ın "dışarı"da doğan arzularından... Bu doğrultuda da arzuların doğasını ve nasıl üretildiğini anlamak için Deleuze ve Guattari'ye başvurmak zorundayız. Çünkü Deleuze ve Guattari'nin şu sözleri Brandon'ın tüketimde yıkıma uğramasına neden olan arzuları için oldukça manidar: "Her şey üretimdir, eylemler ve tutkuların, üretimlerin üretimleri; gönderme noktaları olarak hizmet veren dağılımlar ve koordinatların, kaydedici süreçlerin üretimleri, duyusal hazlar, kaygılar ve acıların tüketimlerinin üretimleri."[11]

> Eksiklik, toplumsal üretim içinde ve onun sayesinde yaratılır, planlanır ve organize edilir... Pazar ekonomisinin bir işlevi olarak eksikliğin kasıtlı yaratılması egemen bir sınıfın sanatıdır. Bu, bir üretim bolluğu ortasında

[11] Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni I*, çev. Fahrettin Ege-Hakan Erdoğan-Mustafa Yiğitalp, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2012, s. 16.

> istek ve ihtiyaçların kasıtlı olarak organize edilmesini içerir; tüm arzuya, kişinin ihtiyaçlarının tatmin bulmayacağına yönelik büyük korkunun eşiğine getirmek ve kurban etmek.[12]

Arzuyu, Odipal üçlünün (anne, baba, çocuk) oynadığı Freudçu temsil (tiyatro) modelinden çıkartarak üretim (fabrika) modeline yerleştiren Deleuze ve Guattari'ye göre arzu, -Nietzsche'ci anlamda köle psikolojisi olarak gördüğü- olmayan/eksik olan/özlemi duyulan nesnenin temsili değildir. Ayrıca arzu, Deleuze ve Guattari için bilinçdışıdır (bilinçdışında "yok yoktur") ve böylece olumsuzlamayla ilişkisizdir (olumlayıcı bir sentezdir), kişisel özdeşlikler ya da beden imgelerine (Lacan'ın imgesel düzeninde merkezidir) ilgisizdir ve dilbilimsel ifade ya da yorumdan bağımsızdır.[13] Nitekim arzuyu kendi başına özerk bir kavram olarak irdeleyen (ne öznenin içindedir ne de nesneye doğru gerilemiştir) ve arzunun yoksun olmadığını ve sahip olmadığı şeyi hedeflemediğini vurgulayan Deleuze ve Guattari arzunun, üretim veya "arzulama-üretimi" olduğunu vurgular ve arzuyu fantezi dünyasının dışında kavrayarak "arzulama makineleri" odağında gerçeği ürettiğini ifade ederler. Arzulama-üretiminin de üç süreci bulunmaktadır. Bağlayıcı üretim asıl üretimin gerçekleştiği arzulama makineleriyle, ayırıcı-kayıt organsız bedenle, birleştirici tüketim-tamamlama göçebe özne ile ilişkilendirilir. Bu doğrultuda arzulama-üretiminde ilk durak olan bağlayıcı üretim arzulama makineleri ile tasvir edilir. Arzulama makineleri, arzunun makinelere yatırımı ile yapılandırıldığı düşüncesine işaret ettiği gibi makineler arasında bağlantı bulunduğunu da (makinelerin akış üreten makinelere bağlanması, yani ikilenme kuralına veya ilişkilenme rejimine uyan ikili makine) ifade etmektedir. Dolayısıyla üretici sentez, Deleuze ve Guattari'nin belirttiği gibi üretimin üretimi, bağlayıcı bir biçime sahiptir: "ve", "ve sonra"...[14] Tüm gerçekliğin zeminini oluşturan arzu, belirli bir biçimiyle, kapitalist üretim aygıtının temel dinamiği olarak iş görür ve bu bağlamda da "toplumsal üretim", arzunun belirli koşullar altında üretilmesinden başka bir şey değildir ve arzunun bu niteliği de, onu kapitalist

[12] Akt: Ronald Bogue, *Deleuze* ve *Guattari*, çev. İsmail Öğretir-Ali Utku, İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002, s. 120.

[13] A.g.e., s. 118.

[14] Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus*, s. 18.

örgütleniş biçiminde altyapının parçası haline getirir.[15] Dolayısıyla Deleuze ve Guattari arzulama makineleri kavramı aracılığıyla libidoyu emek-gücü ile ilişkilendirir:

> Toplumsal alan doğrudan doğruya arzu tarafından kuşatılmıştır (...) ve libido, üretici güçleri ve üretim ilişkilerini denetim altına almak ve kuşatmak için hiçbir dolayıma ya da arındırmaya, hiçbir psişik operasyona, hiçbir dönüşüme ihtiyaç duymaz iddiasıyla onlar Marx'ı da libidinalleştirir.[16]

Bu doğrultuda asıl üretimin gerçekleştiği yer olan arzulama makineleri için ikili bir kavrayış sunulabilir: Birincisi, düşü bilinçdışının yolundaki döşeli taşlar olarak gören psikanalist geleneğe karşı çıkış. İkincisi ise arzuyu altyapıya ait kılan anlayışın varlığı. Deleuze ve Guattari, arzunun kapitalist üretim biçimine uyarlanmasıyla, arzulama makineleri biçimini aldığını ve toplumda bu makineler üzerinden kullanıma sokulduğunu savunurlar ve bu makineler dünyası, insanı bir organizma haline getirir ve toplum her biri dünyayı kendi perspektifinden değerlendirecek, özü emek olan organ-makineler tarafından kurulur.[17] Asıl üretimin olduğu arzulama makinelerinden sonra, arzulama-üretiminin ikinci uğrağı ise ayırıcı-kayıttır ve onun gerçekleştiği yer de organsız bedendir. Arzulama makinelerinin insanı organizma haline getirdiğini hatırlarsak organizmaya, organların sistematik işleyişine karşı olan organsız beden tek başına hiçbir şey üretmeyen, organlardan yoksun boş bir bedendir. Organsız beden üretici bir güç olarak bedeni reddeder, sebepsizdir-tüketilmezdir-imgesi olmayan bedendir. Fakat Deleuze ve Guattari'nin belirttiği gibi belirli bir zaman ve belirli bir mekanda bağlayıcı sentez içinde üretilen organsız beden üretim karşıtlığına ait olsa da bağlayıcı ya da üretici sentezin özelliği de, onun bir üretim karşıtı öğe vasıtasıyla üretim ile üretim karşıtlığını birbirine ekliyor olmasıdır.[18] Organizma, çalışmaya yönelik bu düzenleme biçiminden rahatsızlık duyar ve rahatsızlık, üretici olmayan, meydana gelmemiş bir beden biçimine giden yolu açar ve ayrımlaşma -organsız beden

[15] Onur Kartal, "Şizofreni Deneyimi ve Göçebe Yaşam Biçimleri Üzerinden Bir Devrimci-Oluş İmkânının İzini Sürmek", *Postyapısalcılık* içinde, ed. Armağan Öztürk, Ankara:Phoenix Yayınevi, 2010, s. 131-132.

[16] Akt: Bogue, *Deleuze* ve *Guattari*, s. 119.

[17] Kartal,"Şizofreni Deneyimi", s. 132–133.

[18] Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus*, s. 21-22.

ile organ makineler- doğar.[19] Arzulama makinelerinin üretim süreci ve organsız bedenin üretken olmayan sabit yapısı arasındaki karşıtlık... Nitekim anti-üretim üstün geldiğinde organsız beden organ makinelere karşı koymak (bu karşı koyuş ilksel bastırmadır) için bir bariyer olarak düzgün, kaygan, opak, gergin yüzeyini sunar. Üretici arzu üstün geldiğinde, makineler artık bir kafes gibi yüzeyin koordinatlarını belirleyip aralarında, bütün bir yeni sentezler ağının örüldüğü pek çok ayrılma noktası olarak kendilerini organsız bedene bağlarlar.[20] Organ makine ile organsız beden arasında itim-çekim oluşturan bu etkileşim, organsız bedenin makinelerin çalışmalarını durdurarak/dondurarak püskürttüğü ve makineleri kaydettiği, arzulama-üretim süreci için kayıt yüzeyi, yani yerli yurtlulaştırma olanağı sunduğu ikili bir yapı üzerinden okunmalıdır. Artık "ve", "ve sonra" "ya", "ya da" şeklini almıştır. Arzulama üretim sürecinin son evresi olan birleştirici tüketim-tamamlama veya tüketimin üretimidir. Sonuç olarak bütün arzulama-üretimleri, birleştirici tüketim-tamamlama deneyimidir diyebiliriz. Kaydetmenin yerini tüketim alır; ancak tüketimin üretimi, kaydetmenin üretimiyle ve onda üretilir.[21] Bu noktada organsız bedenin kuşatımıyla göçebe özne kavramı ile karşılaşırız ve bu odak, öznenin ortaya çıktığı ana ilişkindir. Çünkü birleştirici sentez, Deleuze'ün tabiriyle arzulama makinelerinin yanında arta kalan olarak -organsız beden üzerinde hareket eden, tükettiği anlardan, her durumda yeniden doğan- özneyi üretme yetkisine sahiptir. Özne bu noktada birinci evredeki bağlayıcı, ikinci

[19] Kartal, "Şizofreni Deneyimi", s. 133.

[20] Akt: Eugene Holland, *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u*, çev. Ali Utku-Mukadder Erkan, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 1996, s. 72.

[21] Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus*, s. 31.

evredeki ayırıcı sentezler arasından arzu tarafından yapılan seçimlerin yalnızca bir yan etkisi olarak meydana çıkar.[22] Bu ortaya çıkışta birleştirici sentezi bu artakalan ile karıştırır ve bu sentezden "ah o bendim", "işte o benim" doğar. Nihayetinde de arzulama makinesinden arzulama makinesine göç ettiği için organsız beden kafesini kat eden bir salt yoğunluk noktası, özdeşlikleri karıştıran bir hareketli oluş noktası olan göçebe özne, her yoğunluk noktasında "öyleyse eskiden olduğu gibi" ve "öyleyse o benim" diye haykırarak birleştirici sentezi gerçekleştirir.[23]

4.

Brandon gibi sekste mekanikleşmiş, soğuk ve donuk bir karakteri filmde iki kez gözyaşı dökerken görüyoruz. İlki -kardeşi Sissy'nin ısrarıyla onun şarkı söylediği gece kulübüne gittiğinde, Sissy'nin söylediği "New York New York" parçasına eşlik eden gözyaşları- New York'un cam-gökdelenlerinin en tepesine hırslı tırmanışının pişmanlığını taşırcasına gerçekleşiyor. Böylece Brandon'ın geçmişine dair net ipuçları vermemeye çalışan film, Brandon'ın kapitalizmin basamaklarını en baştan çıkmaya başladığına dair bir işaret sunuyor. Bu basamakların başlangıç noktasını da Sissy'nin Brandon'a söylediği "biz kötü insanlar değiliz, sadece kötü yerlerden geliyoruz" ifadesinde görüyoruz. İkinci gözyaşları ise filmin sonunda, üretim ilişkilerinden soyutlanmanın beraberinde kendi kendini yok etme olgusunu beraberinde getirişinin tanığı olduğumuz bir anda ağıt şeklinde gerçekleşiyor. Bu doğrultuda da Brandon'ın bu dibe çöküşünü, seks bağımlılığı ve bu bağımlılığın tüketim üzerinden yerli yurtlulaşan arzuları doğrultusunda ayrıntılandırmak gerektiğini düşünüyorum.

Deleuze ve Guattari hem devlet öncesi, devlet ve devlet sonrasını betimleyen diyebileceğimiz hem de Oedipus'un soykütüğünü çıkarmak şeklinde okuyabileceğimiz bir ele alışla toplumsal üretim tarzına ilişkin ilkel, despotik ve kapitalist şeklinde üç temel toplumsal makine belirler. Toplumsal üretimler de *socius* üzerinde örgütlenir. *Socius*, bütün üretime yaslanarak üretim öğelerinin ve güçlerinin dağıtıldığı yüzeyi oluşturur. Her toplum bir *socius* üretir. İlkellik için yeryüzü, barbarlık için despot, kapitalizm için sermayedir. De-

[22] Holland, *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u*, s. 76.

[23] Bogue, *Deleuze* ve *Guattari*, s. 126.

leuze ve Guattari, kapitalist makineyi de ilkel makinenin ve despotik makinenin kodladığı ve üst kodladığı (ilk yersiz yurtsuzlaşma hareketi) tüm akışların iflası üzerine kurmuştur. Çünkü kapitalizm, oluş olayları "verili" kökenlerinin dışına çıkartan veya "verili" kökenlerinden kaçtığında gerçekleşen yersiz yurtsuzlaştırma projesi olarak kodların çözümü (gizli anlamı açık hale getirmeden daha ziyade verili değerlerin, anlamların ve mesajların ortadan kalkmasına yani kodsuzlaştırma diyebileceğimiz şekliyle, verili anlamları var eden kodların istikrarsızlaştırılıp silinmesine işaret eder) üstünden var olmaktadır; ancak kod çözümü, bu kodların ortadan kalktığı anlamına gelmemelidir. Kodlar -hatta bir arkaizm olarak- var olmaya devam ederler. Ayrıca Deleuze ve Guattari'nin, kapitalizmin kod çözümünde gizli bir durumun söz konusu olmadığını, her şeyin açık seçik yürütüldüğünü vurgulamasını da unutmamakta yarar var. Kapitalizm, Deleuze'e göre kod çözümü üzerinden yürüyen yersiz yurtsuzlaşma vaadini pazarlama ve kısmi bir akış -ama sabitlenen tek bir alan olan (sermaye) akış(ı)- içerisinde dolaşıma sokmaktadır. Kapitalizmde sürekli bir mübadele, yani gereksinimlerin mübadele ilkesince yapılandırılması olsa bile, sermaye bu mübadeleleri nicelikle ölçülür hale getirerek açık olma durumunu egale etmiş ve kodlardan kaçış yolunu tıkamış olur. Nitekim yersiz yurtsuzlaştırma denilen proje, kapitalizmde yeniden yerli yurtlulaştırma ile yürür ("soyut" ve "sahte" kodlarla). Çünkü kapitalizm devamlılığını sağlayabilmek adına bunu yapmak, kodsuzlaştırarak kaybettiği yer yurtları, yeniden kazanmak zorundadır.[24] Yersiz yurtsuzlaşma ve yeniden yerli yurtlulaşma ise aksiyomlaşma aracılığıyla gerçekleşir. Aksiyomlaşma, yersiz yurtsuzlaştırılmış kaynakları birleştirerek onların yeniden yerli yurtlulaştırıcı birleşiminden meydana gelen artığı temellük eder.[25] Özetle Deleuze ve Guattari'nin belirttiği gibi kapitalist makine basitçe akışları kodsuzlaştırmaz; ancak kapitalist sistemin yararına ve onun ereklerinin hizmetinde akışları içeren bir toplumsal makinenin aksiyomatiği (yani tek bir karşılıklı ilişkili matematiksel aksiyomlar sistemi) aracılığıyla akışları sürekli yeniden-yerli yurtlulaştırır.[26] Böylece kapitalizm, kod aracılığından ziyade aksiyomatik yapısı ile ilerler diyebiliriz. Bu

[24] Kartal, "Şizofreni Deneyimi", s. 134.
[25] Holland, *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u*, s. 52.
[26] Akt: Bogue, *Deleuze* ve *Guattari*, s. 133.

akışlar ise kuşkusuz birbirinden bağımsız değil ve ilişki halindedir; hatta ifade gücünden yoksunlaşsalar bile birleşebilme gücüne sahiptirler. Arzu akışları da diğer akışlar üzerindeki yersiz yurtsuzlaşma ve yeniden yerli yurtlulaşma hareketleri olarak var olurlar. Çünkü arzu, akışların birleşimini ister. Şimdi bu varoluşu Brandon'ın bize gösterdiği dünya üzerinden, özellikle kendi kendini yok etme ekseninden ele almaya başlayabiliriz.

Aksiyomlaşmayı hatırlayacak olursak Deleuze ve Guattari kod çözümünü aksiyomlaşmanın olumlu bir uğrağı olarak var sayar (her ne kadar kapital bu aksiyom ile akışları kendisine bağlasa da). Çünkü kod çözümü, arzuyu kodların ve(ya) sabitliklerin ele geçirmesine izin vermez ve Bogue'nin belirttiği gibi süreç içinde, akrabalık sistemleri, sınıf yapıları, dinsel inançlar, halk adetleri, görenekler vb. toplumsal ilişkileri ve üretimi sınırlayan ve kontrol eden geleneksel kodları yıkmak zoruyla arzu yersiz yurtsuzlaşır.[27] Yersiz yurtsuzlaşma, arzunun herhangi bir nesne ve organ bağlantısı ile bağın kopartılması anlamını taşımaktadır. Yersiz yurtsuzlaşan arzu da sosyo-ekonomik yurdundan, bir diğer anlamda toplumsal yer yurdundan yoksun kalır. Kapitalizmin yersiz yurtsuzlaşma vaadiyle baştan çıkardığı arzu, yani yersiz yurtsuzlaşmış arzu toplumsal alanın dışında bir şeylere yönelir. Çünkü Deleuze'e göre yersiz yurtsuzlaşmış arzu, "dışarı" edimi tarafından yönlendirilir ki bu kavrayış arzunun dışarıda doğduğuna işaret eder. Arzu yersiz yurtsuzlaşmış halde ün, zenginliğin tüketimi, birikim, Tanrı ve bağımlılık gibi sabitlikler üzerine oturur. Oluştan soyutlanan dünya, artık değişmez alanlar/yerler-yurtlar boyutuna yerleşir. Nitekim yeniden kodlama ve yukarıda da belirttiğim gibi sermaye birimine işlevsellik sağlayan sahte ve soyut kodlar arzuyu yeniden ele geçirir

[27] A.g.e., s. 117.

ve arzuyu yeniden yerli yurtlulaştırır. En nihayetinde kod çözümü eksikliği duyulan bir arzuyu değil, üreten bir arzuyu yapılandırır. Bu noktada da arzuyu kodlayan *socius* arzuyu örgütleyen kodlara ve kayıt düzeneklerine olanak sağlar.[28] Fakat arzu, yeniden yerli yurtlulaşsa da tüm oluş tarzlarıyla çeşitlenen ve yayılan bir arzuya da gebe olduğu unutulmamalıdır. Ayrıca yeniden yerli yurtlulaşan arzunun Nietzscheci anlamda "erk istenci" olarak okunması gerektiğini küçük bir parantez içinde söylemek gerekiyor. Metroda gözüne ilişen bir evsiz adamı gördüğünde, bakışlarını kaçırıp hemen bu adamın yanındaki mini etekli kadına çevirerek yönlendirilmiş, daha doğrusu yerli yurtlulaşmış arzuları açığa çıkan Brandon'da ise bu sabitlik en temelde seks bağımlılığında vücut bulmaktadır. Çünkü arzu, bedeni mesken olarak tutmuştur ve Brandon için tüketim, tüketim nesnesi haline getirdiği kendi bedeninden başlamaktadır. Bu noktada (sabitlik olgusunda) filmdeki esas vurgunun, tüketim kapitalizmi ve ona eklemlenen birikim mefhumu olduğu da göz ardı edilmemelidir. Özellikle Brandon'ın kardeşiyle çizgi film izlerken ona evinin, parasının, iyi bir işinin olduğunu vurgulamasını akıllara getirince... En nihayetinde arzunun sabitlendiği tek bir alan yoktur ve Brandon'ın yeniden yer yurt edinen arzularının, yerli yurtlulaşma uğrağı olarak temelden veya tepeden bir kavrayışla tüketim kapitalizmi filmde açıkça işlenmektedir. Çünkü en basitinden Brandon'ın seks bağımlılığını tüketime bağlayan ve bunu arzular için bir yerli yurtlulaşma uğrağı olarak kılan temel unsur, tüketim kapitalizminin

[Metroda gözüne ilişen bir evsiz adamı gördüğünde, bakışlarını kaçırıp hemen bu adamın yanındaki mini etekli kadına çevirerek yönlendirilmiş, daha doğrusu yerli yurtlulaşmış arzuları açığa çıkan Brandon'da ise bu sabitlik en temelde seks bağımlılığında vücut bulmaktadır. Çünkü arzu, bedeni mesken olarak tutmuştur ve Brandon için tüketim, tüketim nesnesi haline getirdiği kendi bedeninden başlamaktadır.

[28] *Socius* kavramı, organsız bedenle ilişkilendirilebilinir. Fakat Deleuze ve Guattari bu duruma ilişkin *socius*, organsız bedenin yansıması değildir, organsız beden *socius*'un sınırıdır, yersiz yurtsuzlaşma teğetidir, yersiz yurtsuzlaşan bir *socius*'un nihai tortusudur sözleriyle açıklık getirmiş ve arasındaki temel farklılığı organsız bedenin çıplak bir tam beden olması gibi *socius* da örtülü tam bir bedenlerdir; ama organsız beden kökende değil, sınırda var olur sözleriyle ortaya koymuşlardır (Gilles, Deleuze ve Félix, Guattari, *Anti-Oedipus*, London: Continuum, 2004, s. 309–311).

bizzat kendisidir. Işıklarla donatılmış, yüksek cam gökdelenlerle çevrilmiş Manhattan caddeleri ve kusursuzluğu andıran dişilleşmiş metalar; hepsi doğrudan sunulan arzu yerine yoğunlaştırılmak üzere saklanan arzuyu ifade eder ve hepsi -Deleuze terminolojisiyle söylemek gerekirse arzu yatırımlarıyla veya cinsellikle bulanmış toplumsal alanın varlığı- Brandon'ı sekse yönlendirir ve tüm tüketim alışkanlıkları Brandon için sekste de geçerlidir.

Brandon'ın dışarıda doğan arzuları ona asla huzur, mutluluk, dinginlik vb. getirmiyor.[29] Bu da arzularının tüketiminde kendi kendini yok etmek üzere olan Brandon'ı yeni arayışlara itmektedir. Bu arayışın geldiği en son nokta ise artık geç kalınmış bir anda, yani Brandon'ın yıkıma uğradığı bir anda eşcinsel ilişki ve bu eşcinsel ilişkinin ona verdiği hoşnutsuzlukla yöneldiği *threesome* oluyor. Dolayısıyla, Brandon'ın dibe vurduğu anda ortaya çıkan arayış eylemleri bile bir intihar, altın vuruş *(golden shot)* vb. olmuyor. Bu iki sahne ve barda tanıştığı kızla erkek arkadaşının yanında yaptığı oral seks fantezisinin yer aldığı sahne, Brandon'ın dibe vuruşunun yine seks bağımlılığı ekseninde olduğunu ortaya çıkarıyor. Çünkü Brandon gibi bir karakterin dibe çöktüğü anda bile seks ve tüketim sınırları dışında yapabileceği hiçbir eylem yok ve bu üç sahne bu sınırların en çok zorlandığı ama dışına taşamadığı anlar olarak göze çarpıyor. Dolayısıyla yersiz yurtsuzlaşmış arzunun yerleştiği sabitliklerin -yukarıda belirttiğim üzere Brandon için birincil olarak seks bağımlılığı- dışında bir eylemler bütünün yer aldığı bir dibe çöküşle karşılaşmıyoruz. Tüketerek var olma biçimi, arzuyu tatminsiz bırakmaya yöneliktir ve bu tatminsizlik durumu veya Brandon'ın tüketim eksenli seks bağımlılığı odağında aynı arzuları sürekli tekrar etme hali onda adeta her seferinde bir sarsıntı veya şok etkisi yaratmakta ve dibe çöküş sürecini hazırlamaktadır. Çünkü yukarıda da belirttiğim gibi kapitalizmde yersiz yurtsuzlaşma vaadine olanak tanıyan kod çözümü, eksikliği duyulan/ihtiyacı hissedilen yeni bir arzuyu harekete geçirmez, kendini tekrar tekrar/yeniden üreten arzuyu meydana getirir ki bu da bizi yeniden yerli yurtlulaşma edimine götürür ve bu eksende ahlaki ile mantıki imkânsızlığı sebebiyle kapitalizmin bir kodun yerine yeni bir kodu geçiren yapısı olmadığını da belirtmek gerekmektedir.

[29] Brandon'ın seks bağımlılığının ve bu bağımlılık üzerinden içinde bulunduğu tüketim nevrozunda açığa çıkan ümitsizlik, dibe çöküş vb. durumlarının üretim ilişkilerinden soyutlanmış olmanın sonucu olarak okunması gerektiğini de söylemek gerekiyor.

BİR ADIM İLERİ İKİ ADIM GERİ:

THE NEWSROOM DİZİSİNİN MUHALİFLİĞİNE BİR BAKIŞ

DOĞUŞ SARPKAYA*

Eylül ayında CNBC-e'de gösterilmeye başlanan *The Newsroom* dizisinin ilk bölümü bir an için bile olsa şaşkınlığa sürükledi beni. Dizinin açılışında haber spikeri olduğunu öğreneceğimiz bir adam -Will McAwoy- insanların hayal kırıklığı belirten bakışları arasında Amerika'nın neden dünyanın en iyi ülkesi olmadığını anlatıyordu. Olay, bir üniversitede düzenlenen açık oturumda bir öğrencinin katılımcılara "sizce Amerika neden dünyanın en iyi ülkesi?" diye sorması üzerine gelişiyordu. Diğer iki katılımcı, "çeşitlilik ve fırsatlar", "özgürlük ve özgürlük" cevaplarını verirken Will McAwoy, bülbül gibi şakımaya başlamıştı: "Dünyadaki en iyi ülke değil, benim cevabım bu" dedikten sonra, istatistik biliminin nimetlerinden faydalanarak neden Birleşik Devletler'in en iyi ülke olmadığına dair verileri sıralıyordu. Bu veriler bir ülkenin en iyi ya da en kötü olması konusunda belirleyici midir değil midir tartışmasından ziyade Will McAwoy'un tavrı önemli. McAwoy, uzun zamandır dillendirmek isteyip kaçındığı tüm gerçeklerin kendisinden bağımsız, ağzından fırlamasının şaşkınlığıyla konuşmasını bitiriyordu. Devamındaki yan çizişi bir kenara bırakırsak, bayağı cesurca bir konuşma ile karşı karşıyaydık. İki haftalık bir iznin ardından, en sonu bu yaşananın bir çeşit sinir boşalması olması gerekirdi ve McAwoy'un acil dinlenmeye ihtiyacı vardı, adamımız yeniden iş başı yapıyordu. İş başı yapılırken de haber birimi tümüyle yenileniyordu. Kanalın yeni haber müdürü McAwoy'u terk edip Kandahar'a giden eski sevgilisi McKenzie oluyor ve yepyeni bir anlayışla haberlerin hazırlanacağı muştulanıyordu.

İlk bölümde patlatılan ABD açıklarında bir çevre felaketine yol açan BP Deepwater Horizon faciası haberiyle izleyici iyice umutlandırılıyordu.

* Türkiye'nin son toplumcu gerçekçi edebiyat eleştirmeni.

Bağlı olduğu şirket grubunun çıkarlarını gözetmeksizin, izlenme oranlarına bakmaksızın, kendi bildiğini okuyan bir haber anlayışının hayata geçirilmesi söz konusuydu. Haber dünyasının Don Kişot'u olmayı göze alan bir haber spikeri ve ona bu yolculuğunda eşlik eden ekibinin maceraları, medya, iktidar, sermaye ilişkilerini bilen gözler için sürprizdi.[1]

Aaron Sorkin'in imzasının diziye dair hayırhah görüşlerin oluşmasında büyük etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Çoğunlukla hareket halindeyken sürdürülen uzun, hızlı diyaloglar kimi zaman yorucu olsa da diziye gerçekçilik havası katmada başarılı oluyor. Dizinin ilk yaptığı haber 20 Nisan 2010 tarihli: Bu haliyle dizi, geçmişte zaten olmuş, üzerine tartışılmış, gündem yaratmış konular üzerine yeniden okuma yapma rahatlığıyla ilerliyor.

The Newsroom'un ilk bölümü daha yayına girmeden, gerçi dizi tutkunları bölümleri internet üzerinden hızla tüketiyorlardı, dizi hakkında methiyeler düzülmeye başlandı. CNN haber editörü Ahu Özyurt, "dördüncü gücü geri alma zamanıdır" diyerek, diziyi övgüye boğuyor, ardından da dizi üzerinden kendi yaptığı haberciliği şahikalara çıkarıyordu mesela: "Yorum

[1] Burada Will McAwoy'un konuşmasının ilk yarısının yarattığı şaşkınlıkla, *The Newsroom*'un konusu ile yayınlandığı kanalın konumu arasındaki tezatlık üzerine düşündüğümü itiraf etmeliyim. *The Newsroom* gibi liberal muhalefeti önüne koyan bir dizinin, iktidarın yönlendirmeleriyle çalışanlarını işten çıkaran bir medya kuruluşunda yayınlanması ironik gelmişti: "Daha Banu Güven'i, Can Dündar'ı işten çıkaralı, Mirgün Cabas'ı GQ'ya sürgüne yollayalı bir yıl olmamışken, *The Newsroom* gibi bir diziyi nasıl yayınlayabiliyorlar?" sorusunu sorup durdum kendime. Lakin şaşkınlığım konuşmanın ikinci kısmını bir daha dinleyince geçti.

yapmadan, bağırıp çağırmadan ama her yönüyle anlatmak. Korkmadan sormak, yanıt aldıkça resmi berraklaştırmak. Karşımızdaki yetkili bizlere fırça atmaya yeltense de sükûnetimizi koruyarak işimizi yapmak."[2] Bu cümleleri okurken insan, yüzüne yerleşen müstehzi ifadeyi engelleyemiyor ne yazık ki. Türkiye'deki haber kanallarının çoğunun iktidarın suyuna gittiği, sermayenin elindeki televizyon kanalları ve yayın dünyasının, ister istemez, habercilikten önce patronunun herhangi bir ihaledeki konumunu düşüneceği gerçeğini görmezden gelirsek inandırıcı olabilecek cümleler kurmuş Ahu Özyurt.

"En iyi anında *The Newsroom*'un zeki, sofistike ve enerji dolu olduğunu söyleyebiliriz. Ama en kötü anında kendi riyakârlığı içinde boğuluyor..." Bu yoruma katılmamak elde değil; çünkü *The Newsroom*'da atılan her muhalif adımın ardından bir geri adım geleceğini biliyoruz.

Diğer taraftan diziye dair ciddi eleştiriler de getirildi. Mesela *The New York Times* dizi için şu yorumu yaptı: "En iyi anında *The Newsroom*'un zeki, sofistike ve enerji dolu olduğunu söyleyebiliriz. Ama en kötü anında kendi riyakârlığı içinde boğuluyor..."[3] Bu yoruma katılmamak elde değil; çünkü *The Newsroom*'da atılan her muhalif adımın ardından bir geri adım geleceğini biliyoruz. Bir televizyon dizisinin liberal eleştiriyi kullanırken bile neden geri adım atması gerektiğini anlamak için, televizyonun dizilerinin ideolojik konumuna bakmak faydalı olabilir.

Televizyon Dizilerinin İdeolojisi

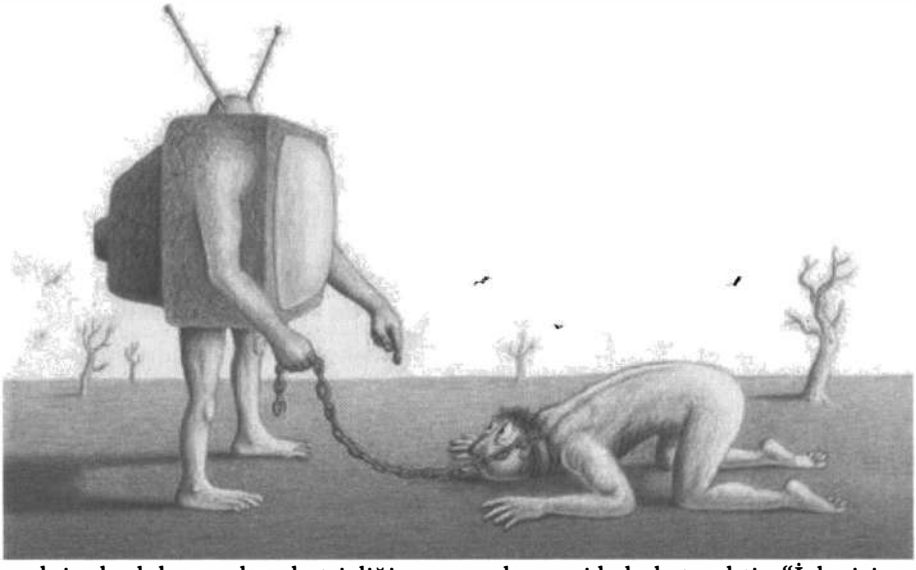
CNBC-e'de yayınlanan bir dizi ile ilgili yazarken bazı genel kabulleri yinelemekte fayda var[4]: Televizyon ve onun sunmakta olduğu "gösteri", egemen kültürel kodların yeniden üretilmesinin bir aracıdır. Guy Debord'un 1967 gibi erken bir tarihte vurguladığı gibi: "Gösteri, mevcut düzenin kendisi hakkında verdiği kesintisiz bir söylev, onun övgü dolu monologudur."[5] Televizyon izle-

[2] Ahu Özyurt, "'The Newsroom' Biz Habercilerin de Hikayesi", *Radikal Hayat*, 10.07.2012.

[3] http://www.birdizihaber.com/2012/06/newsroom-ilk-izlenim-analiz.html.

[4] Önümüzdeki iki paragrafta "Orta Sınıfların Televizyonla İmtihanı" yazımdan yararlandım: *BirGün Pazar*, 10.01.2010.

[5] Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev. Ayşen Ekmekçi-Okşan Taşkent, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996, s. 19.



mek ise başlı başına hareketsizliği ve nesneleşmeyi kabul etmektir. "İzleyici ne kadar çok seyrederse, o kadar az yaşar; kendisini egemen ihtiyaç imajlarında bulmayı ne kadar kabul ederse kendi varoluşunu ve kendi arzularını o kadar az anlar".[6]

Televizyon dizileri ise bu gösterinin bir parçasıdır. Haftada bir yayınlanan ve senelerce sürdüklerinde bir kısır döngü içerisinde kıvranan bu dizilerden sanatsal nitelik beklemenin safdillik olacağı malumumuz. Sanatsal üretimden çok bir seri üretim durumuyla karşı karşıyayız. Televizyon dizileri egemen kodların ve imgelerin yeniden üretilmesinde etkin konumdadır. İdeolojik üretimi temsil düzeyinde bizlere sunan sinemanın küçük kardeşi gibidir diziler. Toplumsal kurum ve değerlere, cinsiyet rollerine, kişisel varoluşumuza dair beklentilere ve kimlik politikalarına kadar pek çok ideolojik alan dizilerin temsil düzleminden süzülerek evimizin içine sızar. Aynı zamanda kapitalist değerlerin çoğunun yüceltilmesi de bu dizilerin temel amaçlarındandır. Rekabet kültürü, risk söylemi, bireysel kurtuluş alternatifleri bu yayınların vazgeçilmez bileşenlerini oluşturur.

> Temsil görenekleri, ele alınan konu düzeyinde olduğu kadar biçim düzeyinde de işlerliktedir. Biçimsel görenekler -dönüşsüz (*non-reflexive*) kamera işleyişi, karakter özdeşleştirmesi, dikizcilik yoluyla nesnelleştirme,

[6] A.g.e., s. 22.

> ardışık düzenleme, nedensellik mantığı, dramatik güdüleme, kare ortalama, çerçeve uyumu, gerçekçi anlaşılırlık- perdede -ya da ekranda- olup bitenin belli bir görüş açısının ürünü bir kurmaca yapı değil de, nesnel olayların tarafsızca kameraya çekilmiş görüntüleri olduğu yanılsamasını yaratarak ideolojinin yerleşmesine katkıda bulunurlar.[7]

Diziler, kapitalist üretim tarzı ile belirlenmiş bir yaşam tarzının kaçınılmazlığına yapılan vurguyu sürekli bir şekilde içselleştirmemizi istemekte, bunun dışındaki alternatifleri ise kendi düzeylerine çekerek içlerini boşaltmaktadırlar. Bloch'un sözleriyle özetlersek:

> Evet, burjuvazinin çıkarı, bilhassa başka olan, kendisine zıt olan her şeyi, kendisiyle birlikte aşağı çekmek ister; böylece, kendi agonisini görünüşte asli, görünüşte ontolojik hale getirerek, yeni yaşamı bitap düşürür. Burjuva varoluşunun çıkışsızlığı insanlık durumunun kendisi, başlı başına varoluşun kendisi haline gelecek kadar yayılır böylece.[8]

Şebeke'den *The Newsroom*'a

Böyle bir ideolojik ortamda yayına giren *The Newsroom*'un, kendi öncellerinin bir parodisi olarak ortaya çıktığını rahatlıkla söyleyebiliriz. *The Newsroom*'un ilk sahnesi birçoğumuz için tanıdık gelmiş olmalı. Sydney Lumet'in 1976 yapımı kült filmi *Şebeke* (*Network*), yılların deneyimli sunucusu Howard Beale'in canlı yayın esnasında geçirdiği sinir krizi ile izleme oranlarının patlaması üzerine kurulmuştu. "Haber dalgasının çılgın peygamberi" olarak gerçekleri söylemesi için her akşam bir televizyon programı hazırlaması istenmekteydi Beale'den. Beale milyonların önünde çıldırdıkça, ağzına geleni söyledikçe popülerleşiyor, kanalın izlenme oranını sürekli arttırıyordu. "Başımız büyük belada... Televizyon gerçek değildir, gerçeği istiyorsanız tanrıya gidin... Tüpün gerçek olduğuna ve hayatınızın gerçek olmadığına inanıp ona göre yaşamaya başlıyorsunuz tüp ne derse o..." ya da "çok kızgınım ve artık daha fazla dayanamayacağım" gibi replikleriyle ünlenen *Şebeke*, 1974 krizi sonrası Amerika'sına, liberal bir ağıt olarak izlenebilir. Howard Beale'de cisimleşen sıradan kızgın adamın öfkesi, uluslararası şirketin çarkları arasında sönümlenmeye

[7] Michael Ryan ve Douglas Kellner, *Politik Kamera*, çev. Elif Özsayar, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997, s. 17-18.

[8] Ernst Bloch, *Umut İlkesi Cilt 1*, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s. 21.

The Newsroom gibi sol gösterip sağ vuran yapımların, direk "mevcut düzenin kendisi hakkında verdiği kesintisiz bir söylev, onun övgü dolu monologu" olan programlardan daha tehlikeli olduğunu düşünme eğilimindeyim. Dizinin kahramanı McAwoy'un karizması ve "doğruları" söyleme konusundaki azmi, yaptığı yorumların çoğuna katılmayı talep eden bir ton taşıyor.

başlıyordu. Filmin sonuna doğru izlenme oranları giderek düşüyor ve Beale, sansasyonel bir gösteriyle şirketi tarafından canlı yayında öldürülüyordu.

Şebeke, medya-sermaye ilişkileri içerisinde izlenme oranlarının ve kâr etmenin insani olan her şeyin önüne nasıl geçebileceğini anlatır; ama bunu yine egemen Hollywood kalıplarını terk etmeden gerçekleştirir. Robert Duvall'in canlandırdığı Frank Hackett ve Faye Dunaway'in canlandırdığı Diana Christensen karakterleri aracılığıyla kapitalizmin çarklarının nasıl işlediğini, insanların beğenilerinin nasıl oluşturulup, nasıl bunun üzerinden sistemin kendini yeniden ürettiğini izleriz film boyunca. Hackett, her türlü etik kabulü para kazanma hırsıyla parça pinçik ederken, hırslı, işkolik (sevişirken bile iş konuşmaktadır) ve histerik Christensen karakteri televizyon kültürünün, kitleler üstünde ne kadar güçlü olduğunu hatırlatır her repliğinde. Buna karşın William Holden'in canlandırdığı Max Schumacher, sürekli haberciliğin güzel ve uzak geçmişine dair anılarla ilgilenerek, o günkü dünyada kirlenen televizyon için dertlenir gibi gözükür. Oysa hepimiz *Yurttaş Kane* ve *Kalabalıkta Bir Adam* filmlerinden beri biliriz ki, medya dünyası ilk gazetenin basılmaya başlandığı günden bu yana manipülasyon ve yönlendirmelere açıktır.

Şebeke'ye toplumsal cinsiyet açısından yaklaştığımızda ise, histerik bir kadının medya dünyasının rezilliklerini sırtlamasıyla, reyting canavarı olarak ortalarda dolanmasıyla karşı karşıya kalırız. Beale'i yıldız yapan, küllerinden yeniden doğuran, bir haber programını ülkenin en çok izlenen yapımlarından biri haline getiren, bunun için şirket içerisindeki güç ilişkilerini yönlendiren kişidir Diana. Enerjisi ve hırsıyla tüm kanalı avuçlarının içine alır. Kadınların iş dünyasında yüksek mevkilere gelmeye başladığı 70'li yıllarda, "elinin hamuruyla erkek işine karışır" ve erkek dünyayı kirletmeye başlar.

Ryan ve Kellner'ın söylediği gibi, liberal, bireyci itirazın yüceltilmesi, toplumsal, örgütlü mücadelenin ise değersizleşmesi alttan alta işlenir *Şebeke*'de. Toplumcu bakış açısının, sistemin çarklarına ne kadar da çabuk dâhil olabileceği vurgulanarak, mücadelenin gereksizliğine işaret edilir.

> Radikal alternatife yönelik bu marjinal görünüşlü karalama çabası, aslında liberalizmin politik açmazına yol açan kültürel süreçlerle yakından ilgilidir. Çünkü liberalizm, kendisinin büyük bir başarısızlıkla ele aldığı toplumsal sorunlara çözüm olabilecek tek seçeneğin reddine arka çıkar. Böyle yapmakla liberaller, hem ayakta kalabilmeyi garanti altına alırlar, hem de kendi yenilgilerini.[9]

1976'da medya, iktidar, ideoloji ilişkisinin sosyal bilimler alanında popüler bir şekilde ele alınmaya başlandığı yıllarda ortaya çıkan Şebeke, dönemin tartışmalarında kendine göre bir yer edinmeyi başarmış bir film oldu. Bahsedilen eksiklerine rağmen en sonu kötü olduğu zamanlarda riyakâr olma başarısını gösteremeyecek kadar iyi bir filmdi. *The Newsroom*, pek çok açıdan Şebeke'nin yeniden çevrimi gibi gözüküyor. Ama karakterler daha steril ve sağlıklı. Böyle bir normallik, daha baştan dizinin eleştirel pozisyonunu terk etmesine sebep oluyor.

McAwoy'un Çark Edişi

Yazının başında belirttiğim, *The Newsroom*'a dair olumlu eleştirilerin merkezinde, televizyona yönelik genel bakışın yarattığı kabullenmenin yattığını söyleyebiliriz. Televizyonun egemen ideolojik kodları yeniden üretmesi o kadar alıştığımız bir şey ki, bunun azıcık dışında bir söylemle karşılaştığımızda içimizin yağları erimeye başlıyor. *The Newsroom* gibi sol gösterip sağ vuran yapımların, direkt "mevcut düzenin kendisi hakkında verdiği kesintisiz bir söylev, onun övgü dolu monologu" olan programlardan daha tehlikeli olduğunu düşünme eğilimindeyim. Dizinin kahramanı McAwoy'un karizması ve "doğruları" söyleme konusundaki azmi, yaptığı yorumların çoğuna katılmayı talep eden bir ton taşıyor. Diziye dair olumlu eleştirilerin sonlanmasına sebep olan, 7. Bölüme kadar[10] insanların *The Newsroom*'un dizi endüstrisince haya-

[9] Ryan ve Kellner, *Politik Kamera*, s. 170-171.

[10] Usame Bin Ladin'in yakalanıp, öldürülmesinin anlatıldığı 7. Bölüme kadar özellikle sosyal medyadaki yorumların sürekli olumlu olması üzerine ayrıca düşünülmesi gerektiğine inanıyo-

The Newsroom'un riyakârlığı tam da burada başlıyor. Haber bültenlerinin her sıkıştıklarında bir _iPhone_ haberi girmesi eleştirilirken, dizinin _Blackberry_'yi gözümüze sokması başka nasıl adlandırılabilir ki? Cumhuriyetçiler ve Çay Partisi'ni yererken, Obama güzellemelerine kucak açmasına ne demeli peki? Diziyi izlerken kafanıza üşüşen, ABD seçimleri öncesi, Demokratların seçim çalışması mı yoksa bu dizi gibi soruları, elinizin tersiyle itebilir misiniz?

ta geçirilen bir proje olduğunu unutması ise ayrı bir tartışmayı hak ediyor.

Oysa _The Newsroom_'a dair fikrimizin oluşmasını sağlayacak ipucu, dizinin ilk sahnesindeki çark etmede kendini gösteriyordu. Will McAwoy, Amerika'nın neden dünyanın en iyi ülkesi olmadığını anlattıktan sonra bir süre susuyordu hatırlarsanız. Salon buz kesmiş, genç dinleyici kitlesinin yüzündeki hayal kırıklığı gözle görünür hale gelmişti. Ardından şu cümleyle sözlerine devam etmişti: "Eskiden öyleydik". Bundan sonraki bölümde Amerika'nın neden dünyanın en iyi ülkesi olduğu anlatılıyordu. Her cümlesi, egemenlerin tarihinin yeniden dillendirilmesinin en güzel örnekleri arasında sayılacak konuşmanın tamamını buraya alacağım:

> Doğru olanın arkasında durduk. Ahlaki sebepler için savaştık. Kanunları geçirdik, ahlaki sebepler için kanunları devirdik. Fakirliğe savaş açtık, fakir insanlara değil. Fedakârlık yaptık, kendi mahallelerimizi düşündük. Ağzımızın olduğu yere koyduk paramızı ve göğsümüzü dövmedik. Güzel büyük şeyler inşa ettik. Günahkâr teknolojik gelişmelere imza attık, evreni keşfettik, hastalıkları iyileştirdik. Dünyanın en iyi sanatçılarını ve dünyanın en iyi ekonomisini geliştirdik. Yıldızlara uzandık, erkek gibi davrandık. Bilgeliği amaçladık. Küçük görmedik. Kendimizi üstün kılmadı bu. Son seçimlerde kime oy verdiğimizle kendimizi tanımlamadık. Ve biz hiç kolayca korkmadık.

Bu konuşmayı dinleyince insanın kafasına bir sürü soru üşüşüyor. "Amerika'yı savaşmaya iten ahlaki nedenler nelerdir?" sorusuyla başlayıp, "Amerika'nın bilgelikten anladığı nedir?" sorusuna kadar bir sürü soru yanıtlanmayı bekliyor. _The Newsroom_'un riyakârlığı tam da burada başlıyor. Haber

rum. Dizinin riyakârlığının açığa çıkması için Amerikan milliyetçiliğinin duygusal sahnelerle seyircinin gözüne sokulması mı gerekiyordu gerçekten?

bültenlerinin her sıkıştıklarında bir *iPhone* haberi girmesi eleştirilirken, dizinin *Blackberry*'yi gözümüze sokması başka nasıl adlandırılabilir ki? Cumhuriyetçiler ve Çay Partisi'ni yererken, Obama güzellemelerine kucak açmasına ne demeli peki? Diziyi izlerken kafanıza üşüşen, ABD seçimleri öncesi, Demokratların seçim çalışması mı yoksa bu dizi gibi soruları, elinizin tersiyle itebilir misiniz?

Dizi, önceli olan *Şebeke*'nin arazlarını da üstlenmiş durumda. Toplumsal cinsiyet açısından ele alındığında, güvenilmez, kararsız ve histerik kadınların karşısında ne yaptığını bilen, söylediklerinin arkasında duran sağlam erkek kahramanlar resmedilmiş. McAwoy ile McKenzie ve Jim Harper ile Maggie Jordan ilişkilerinde yaşananların tahlili egemen cinsiyet kodlarını açığa çıkarmada faydalı olabilir.

Şebeke ile paylaşılan bir diğer araz ise liberal eleştirinin sahicilikten uzaklığı sorunu. Dizi, hem 11 Eylül hem de ekonomik kriz sonrasının travmalarını yansıtıyor. Son otuz yılda gerçekleştirilen ekonomik reformların yoksullaştırdığı Amerikan halkının sorunları yerine, Çay Partisi'nin kişisel silahlanmayla ilgili politikalarını eleştiriyor *The Newsroom*. Son krizden bu yana *mortgage* sistemi yüzünden evsizleşmeye başlayan insanların haberleri yerine, makro ekonomik göstergeler üzerinden haberler yapmaya devam ediyor. 1980'lerde "liberal reformun, orman yangınına ıslak bir havlu atmasına"[11]

[11] A.g.e., s. 171.

benzer şekilde, krizin ortasında Obama'nın başkanlığı sürecinde kaç gün tatil yaptığı ile ilgileniyor. Tüm bunların üstüne, Amerikan yurtseverliğinin cilalanıp sunulduğu, Usame Bin Ladin'in öldürülüşünün nasıl haberleştirildiğinin anlatıldığı 7. Bölüm ile karşılaşınca *The Newsroom*'un aldığı pozisyonu daha net görebiliyoruz.

The Newsroom'un derinliği ve eleştirelliği konusunda son sözü Lukács'a bırakabiliriz. Lukács dışavurumculuk tartışmasında: "Onların (yani dışavurumcuların), derinliği, her yerde olduğu gibi burada da, Adam Müller'le ilgili olarak Marx'ın söylediği üzere, 'yüzeydeki toz dumanı görüp, bütün bu toz dumanın gerçekten çok önemli ve akıl almaz bir şey olduğunu' söylemelerinden ibarettir"[12] demişti. *The Newsroom*'un yaratıcıları da ortalığı toza, dumana katacak yüzeysel olayların üzerine giderek, bizleri şaşırtmamayı başarıyor.

[12] Georg Lukács, "Gerçekçilik Değerlendiriliyor", *Estetik ve Politika* içinde, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Eleştiri Yayınevi, 1985, s. 49.

FELSEFENİN MARKSİZMLE İMTİHANI

ASIM YÜREK*

[Kurtul Gülenç ve Önder Kulak, *Marx'ın Halleri: Marksist Düşüncede Diyalektik Yolculuk*, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2012]

1.

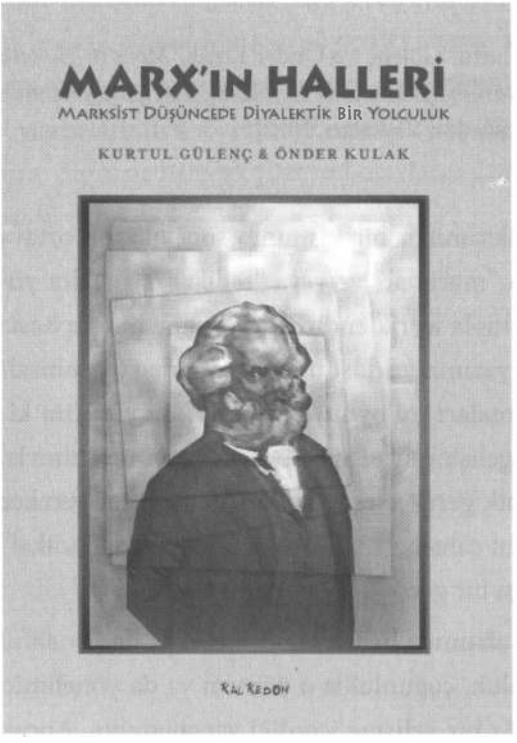
Akademiklerimizin ve eleştirmenlerimizin bir kısmının son yıllarda ortaya çıkardıkları çalışmalar, hem daha "marjinal" ve/veya "radikal" temalara yöneliyor hem de daha özgün bir üslupla içeriklendiriliyor. Bunda hiç şüphesiz akademiklerin ve eleştirmenlerin, yazının ve düşünmenin yeniden toplumsal/kamusal/tarihsel niteliğini hatırlamaları rol oynuyor olabilir. Bu yönelim kimileri için özgürlükler ortamının gelişmesiyle, kimileri için zamanın ruhuyla, kimileri içinse daha fırsatçı ve sinik gerekçelerle ilgili olabilir. Fakat gerekçe her ne olursa olsun, yapılan mevcut çalışmaların "marjinal" ve/veya "radikal" temalara bir yönelim içinde olduğu bir gerçektir.

Normalde sosyal bilimler alanında belirli bir yöntemi ya da yönelimi benimsemede ortaya çıkan yoğunluk, çoğunlukla o yöntem ya da yönelimin toplumsal krizler hakkında vaatkâr bir gelişme içerdiği varsayımıdır. Ancak Türkiye'deki "marjinal" ve/veya "radikal" temalara yönelimin temelinde böylesi bir nitelik bulmak oldukça güç görünüyor. Asıl kaynak bir başka yerde gibi. Örneğin adeta akademiklerin kendilerinin "çalıp oynadıkları" ya da "kapalı devre" bir döngü içinde tartıştıkları "puan dergileri"nin ya da yayınlarının yavan havasının ortaya çıkardığı "bunaltı/bulantı"dan kaçınma isteği olabilir. Elbette bu "bunaltı/bulantı"dan kaçınma isteği başlı başına incelenmeye değer ama bu yazının oylumunun sınırlılığı nedeniyle şimdilik söz konusu incele-

* Trinity College, Siyaset Bilimi, Doktora Öğrencisi.

meden feragat etmek en iyisi.

"Marjinal" ve/veya "radikal" temalara yönelimin bir başka nedeni gerçekten de "zamanın ruhu" ile ilgili olabilir. Bunu düşünmek için son on yılda ana-akım medya başta olmak üzere, ulusal çapta yayın yapan hemen hemen her mecrada akademiklerin ve eleştirmenlerin daha çok yer bulmaya başlaması hakkında düşünmek yeterlidir. Bu akademiklerin çokluğu sadece şan, şöhret, geciken ego tamiri ve maddi gerekçelerle açıklanamaz. Üstelik böyle bir açıklamaya bel bağlamak, ancak nadiren çok özel bir azınlığın pozisyonunu -o da belki- açıklayabilir. Çünkü unutulmamalıdır ki, 12 Eylül ve başta YÖK olmak üzere, MGK, Diyanet İşleri kurumları; hem devletin seküler kurumları olarak dünyevi hem de aşkınlık derecelerinde temsil aracı olarak ruhani/ulvi liderliği elinde bulundurmaya devam etmektedir. Aslında "marjinal" temalara yakınlaşmak, bu alanlarda araştırmalar ve tartışmalar yapmak halen cesaretli olmayı gerektirmektedir. Nitekim dünyevi ve ruhani liderlik ocaklarının konumları ve ikrarlarının niteliği-niceliği kısmi farklılıklar ile donansa bile 12 Eylül ve kurumları her anlamda dimdik ayakta durmaya devam etmektedir. O halde "zamanın ruhu"na göre hareket etmekle kastedilen, ortaya çıkan çalışmaların ruhu ile zamanın varoluş biçimleri arasındaki paralelliklerdir, daha fazlası değil. Elbette sözünü ettiğimiz temalar 1980'lerden yaklaşık 1990'ların ikinci yarısına kadar nadiren hakkında söz açılan ve sosyal bilimler alanındaki bölümlerde neredeyse okutulmayan, 2000'lerde ise adeta günah keçisi muamelesi ile ödüllendirilerek,



güya okutulan ve belirli bir önyargı ile nasiplendirilen alanlardı. Örnèğin bu temalar arasında Karl Marx, Marksizm, "Kürt sorunu", "azınlıklar meselesi", "Alevi sorunu", "yoksulluk", "sınıf araştırmaları", "toplumsal cinsiyet sorunları", "göç", "asimilasyon", "entegrasyon" vb. bulunmaktaydı.

2.

Devletin ideolojik söylemi bazı temaları "marjinal" ve/veya "radikal" olarak işaretlemiş, akademikleri sindirmiş, sindiremediklerini "gerekli hizalar" içinde tutmak için gereğini yapmıştır. Yukarıda ifade ettiğimiz temaların ve bağlamların yeniden akademiye ve kamusal/toplumsal/tarihsel alana geri dönmesi ise 2000'lerle birlikte -birçok nedene bağlı olarak- olmuştur. Ne var ki felsefe gibi bazı disiplinler ve birçok taşra üniversitesinin büyük bir çoğunluğu; akademikleri ve programları 80'lerin "marjinal" ve/veya "radikal" temalarına bulaşmamaktadırlar. Dolayısıyla bizim burada sözünü etmeye çalışacağımız çalışma iki açıdan önemlidir. Birincisi sözünü ettiğimiz çaba göreli olarak "radikal" ve "marjinal" temalara yüz sürülmeden yol alınan felsefenin alanından geliyor olmasıdır, ikincisi bu çalışmayı akademik hayatlarının henüz başlarında olan iki genç akademisyenin yapmış olmasıdır.

[*Marx'ın Halleri: Marksist Düşüncede Diyalektik Yolculuk* kitabı, temel olarak üç probleme odaklanıyor: İlk problem teorik olarak Marksist düşüncenin kavramları ve yapılanması nasıldır ya da epistemolojik olarak bir Marksist bilme [edimi] nasıl gerçekleştirilebilir? İkinci olarak insan, doğa ve toplum düzleminde Marksist düşüncenin felsefi konumu nedir? Üçüncü olarak siyaset ve ütopya bağlamında Marksist düşüncenin günümüze değin gelişimi nasıl gerçekleşmiştir ya da nasıl sürmektedir?

Kurtul Gülenç'in ve Önder Kulak'ın ortaklaşa hazırladıkları *Marx'ın Halleri: Marksist Düşüncede Diyalektik Yolculuk* kitabı, temel olarak üç probleme odaklanıyor: İlk problem teorik olarak Marksist düşüncenin kavramları ve yapılanması nasıldır ya da epistemolojik olarak bir Marksist bilme [edimi] nasıl gerçekleştirilebilir? İkinci olarak insan, doğa ve toplum düzleminde Marksist düşüncenin felsefi konumu nedir? Üçüncü olarak siyaset ve ütopya bağlamında Marksist düşüncenin günümüze değin gelişimi nasıl gerçekleşmiştir ya da nasıl sürmektedir?

Gülenç ve Kulak ilk bölümde temel olarak doğalcılık, yabancılaşma, meta fetişizmi, şeyleşme, radikal eleştiri, ideoloji ve özgürleşim temalarına yoğunlaşıyor. Bu bölümde Gülenç daha çok eleştiri ve bu eleştirinin konumlandığı epistemolojik yönelimleri ele alıyor. Kulak ise daha çok Marx'ın ontolojik ve epistemolojik konumunu belirlemek açısından kapitalist meta üretiminin temel öğeleri üzerine odaklanarak geliştirdiği meta fetişizmi ve şeyleşme çözümlemesini belirginleştiriyor. İkinci bölümde ise insan doğası, içsel ilişkiler felsefesi, Aydınlanma ve kültür endüstrisi bağlamında birey, toplum ve doğa tartışmalarının Marx ve Marksist düşünürlerce nasıl temellendirildiği ortaya konuyor. Üçüncü bölümde ise birinci ve ikinci bölümlerde ortaya konan teorik Marksist yaklaşımların birikimi ile özellikle tarih, ütopya, bellek konuları Marksist bir metodolojinin içinden tekrar düşünülmeye çalışılıyor. Elbette kitaba bir bütün olarak bakıldığında Marksist düşüncenin dayanakları olarak gösterilen kavramlara ve neredeyse belli başlı Marksist düşünürlere değinilmiş oluyor. Böylesine kapsayıcı tutum almanın iki temel zorluğu da çalışmaya yansıyor: Tekrarlar ve genel yargılarla tartışmak. Bu noktadan sonra *Marx'ın Halleri* kitabına yazarların çabaları ile paralel bir minvalde daha içeriden bakmaya çalışalım.

Gülenç ve Kulak öncelikle genel amaçlarını belirleyen bir girizgâh ile çalışmaya başlıyorlar. Bu girizgâh 12 Eylül'den itibaren itibarsızlaştırılmış sola, özellikle de radikal sola, her ne kadar bunlar dünyadaki yenilgiler ve değişimler nedeniyle iyice elden ayaktan düşmüş ve önyargılı, hatta cahilce uslamlamalarla tukaka edilmiş olsa da, yakından bakma çabasını içeriyor. YÖK'le birlikte üniversitelerin sadece siyaset bilimi ve sosyoloji bölümlerinde beşinci elden edinilmiş anlatımlarla utangaçlık içinde sunulan Marksist yaklaşımlar, giderek liberal ve neo-liberal siyasetlerin yıkıcı etkileri daha fazla gün yüzüne çıktıkça YÖK'e rağmen, en azından dünyadaki gelişmelere de bağlı olarak, utangaçlık perdesinden mahrum kalmaya başlıyor. Gülenç ve Kulak bu tarihsel değişimi de ifade ederek, asıl gayelerini şöyle belirliyorlar:

> Günümüzde Türkiye'deki Marksist teorik gelişimin, sözü edilen alışkanlıkların kısmi bir oranda kırılmasıyla geçmiştekine oranla daha dinamik hale geldiği söylenebilir, ancak daha yapılması gereken çok iş vardır. Bu bağlamda felsefe ve farklı bilim dallarında *Marksist bakış açısıyla özgün*

üretimler yapılması Türkiye'de güçlü bir Marksist teorik geleneğin oluşmasına katkı sunabilir (italikler bana ait).[1]

Gülenç ve Kulak kendi ifadeleriyle "Marksist bakış açısıyla özgün üretimler yapılması"nın Marksist politika için ne derece belirleyici olduğunu dile getiriyorlar. Bu yüzden de daha başta iki şeyi vurgulamış oluyorlar: Birincisi Marksist bakış açısı, ikincisi (ve birinciyle birlikte) "özgün üretimler"in gerekliliği. O halde *Marx'ın Halleri* kitabından okurun bu iki konuda beklenti içine girmesi olağandır. Kitabın bunları başarıp başarmadığı ayrı bir sorun ve nihai değerlendirmemizde bu noktaya geri döneceğiz ama bu hedefi bir çıta olarak ortaya koymak çok daha önemlidir. Bu yüzden Gülenç ve Kulak'ı takdir etmek gerekiyor.

O halde bundan böyle *Marx'ın Halleri* kitabında üslup açısından "tekrarlar"a ve "genel yargılarla tartışma"nın nasıl gerçekleştirildiğine, içerik olarak ise Marksist perspektifle neyin kastedildiğine ve özgünlük arayışının nasıl vücut bulduğuna bakmak, kitabın hedefleri açısından değerlendirilmesini kolaylaştırılacaktır.

İlk bölümdeki dört makaleden üçü Gülenç'e, biri Kulak'a ait. Gülenç "Doğalcılık ve Marksist Eleştiri" makalesinde neredeyse Marksist düşünce açısından değinilmemiş konu bırakmıyor. Yani Marx'ın din, idealizm, ideoloji, ekonomi-politik gibi konulardaki eleştirilerini ve bu eleştirilerinin konumlandığı tarih ve yasa bağını anlatıyor. Böylelikle de yapılan tartışmaların yüzeye yerleşmesini sağlıyor:

> Georg Lukâcs, Karl Korsch, Antonio Gramsci, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Eric Fromm vb. gibi düşünürler 'her şey ekonomidir' önermesini reddetmiş; ekonomik ilişkilerin yanı sıra siyasal, ahlaki, estetik, psikolojik, kültürel ve ideolojik öğelerin toplumsal yapı içindeki rollerini incelememişlerdir. Bu inceleme faaliyetinde, saydığımız düşünürlerin birçoğu Hegel'in diyalektik anlayışına geri dönmüş, Marx'ı Hegel üzerinden yeniden okumaya girmişlerdir.[2]

Yukarıdaki ifade doğru olmakla birlikte, yazarların amacına hizmet etmekte çok fazla iş görmüyor. Bu tarz ifadelerin çokluğu doğruluk değerleri

[1] Kurtul Gülenç ve Önder Kulak, *Marx'ın Halleri: Marksist Düşüncede Diyalektik Yolculuk*, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2012, s. 19.

[2] A.g.e., s. 55.

bir yana bırakılırsa, ele aldığı konuya ne özgünlük arayışı ne de katkı sunma açısından destek vermiyor. Makalenin ele aldığı konunun genişliği ve göndermede bulunulan düşünürlerin çokluğu da bu süreci olumsuz etkiliyor. Gülenç ilk bölümdeki diğer iki makalesinde de genel yargılar ve tarihsel belirlemeler içeren çok sayıda ifadeye yer veriyor. Elbette tekrarlar önemlidir, bir makale sadece özgünlük ve katkı arayışı içinde geliştirilemez. Ele alınan konunun temel dinamiklerini hatırlatmak gerekir, fakat bunun "görüşler manzumesi"ne dönüşme riski vardır. Yazılanların uzlaşma içermesi onları ansiklopedik bir düzeye taşıyabilir ve içerik olarak kurulaştırır. Bu yüzden her özgünlük ve katkı arayışı "belirli bir bağlama ve belirli bir sınıra" yerleşmek durumundadır. Nitekim ilk bölüm zaman zaman bu tehlike ile yüzyüze geliyor. Eğer Marx'ın tarihsel gelişimi ile fikri dönüşüm varyantları ve bu varyantların algılanma biçimi üzerinden teorik sorgulama yapılacaksa, gerçekten yazarın çok söz söyleme hakkının olamayacağı gün gibi ortadadır. Aslında bu, bir şekliyle Gülenç ve Kulak'ın fark ettikleri ama genç-yazarlar olarak hepimizin bilerek ya da bilmeyerek içine düştüğümüz bir girdap: Derinleşmeden özgünlük ve katkı aramak.

Ne var ki ne birinci bölüm ne de kitabın tamamı (11 makale) bu eleştirilerimizi sonuna kadar hak etmiyor. Örneğin Kulak'ın ilk bölümdeki "Yabancılaşma, Meta Fetişizmi ve Şeyleşme" makalesi ve Gülenç ve Kulak'ın ortaklaşa yazdığı ikinci bölümdeki "Marksizm ve İnsan Doğası: Eleştiriler & Tartışmalar" makalesi, Gülenç ve Kulak'ın hedeflediği özgünlük ve katkı arayışına, Marksist perspektifin içinden ulaşmaya çok daha yatkın. Kulak şu tespiti yapıyor: "[M]arx'ın kilit kavramları *yabancılaşma, meta fetişizmi* ve *şeyleşme*dir".[3] Bu tespitten sonra ise hem dipnotlarla hem de metin olarak bazı ayrıntıları belirliyor:

> Marx tarafından yabancılaşma kavramı iki farklı boyutu kapsar şekilde iki farklı sözcük [*Entausserung* ve *Entfremdung*] aracılığıyla dile getirilmektedir. Ancak Almanca ana metinden diğer dillere yapılan çevirilerin önemli bir kısmında, söz konusu olan boyutlardan biri veya diğeri ya gözardı edilmekte ya da yeterince açığa çıkarılmamaktadır.[4]

[3] A.g.e., s. 59.
[4] A.g.e., s. 60.

Kulak bu ayrıntılar sayesinde Marksizm perspektifinde mülkiyet biçimleri, öz ve görünüş arasındaki uyumsuz gerçeklikler, yabancılaşmış ve dışsallaşmış bilinç konularında uygun bir sunum oluşturuyor. Benzer nitelikteki bir diğer makalede ise Gülenç ve Kulak, özellikle Marksist felsefecilerin tartışmaktan kendilerini azade edemedikleri "insan doğası" tartışmasına uzun uzadıya -neredeyse kitabın beşte biri uzunlukta- giriyorlar. Makalenin bu kadar oylumlu olmasının altında yatan iki neden var: Birincisi Norman Geras, Bertell Ollman ve Sean Sayers gibi çağdaş düşünürlerin tartışmalarının özetlenmesi ve Sayers'in tutumunun benimsenmesinin gerekçesinin açıklanması. İkinci olarak Marx'ın epistemik açıdan doğa, toplum ve tarih kavramlarını nasıl algıladığının bulgulanması.

[Yeni dönemde Marksist akademik felsefeciler artık karınlarından konuşmayı, yapmıyor olduklarını yapıyormuş gibi yaşamayı bırakmak zorunda kalacaklar; çünkü genç kuşak kendi kuşaklarının verimliliği içinde kendi yolunu aramaktadır ve gayesi, katkı ve özgünlüktür. Bir başka açıdan da artık yeni kuşaklar kendi çağdaşları ile tartışma cesaretini göstererek, kolektif düşünmenin önünü iyice zorlamaktadırlar.

Nihayetinde Gülenç ve Kulak'ın okura vaat ettiklerini gerçekleştirip gerçekleştirmediklerini bir yana bırakarak genel bir değerlendirmeye başvuracak olursak, bu kitabın okurunu gerçekten de Marx, Marksist düşünürler ve kavramlarla karşılaştırdığı kesin, kimi yerlerde ele alınan temalara hâkim olunduğu da kesin ama Marksist perspektifin ya da metodolojik olarak Marksist kampların ve çözümlemelerin nasıl ayrıştığının ya da neden öyle değil de böyle bir çözümlemeye ulaşıldığının netleştirilemediği de kesin. Bu problemin yukarıda ifade ettiğimiz ve bir örnek vermekle yetindiğimiz genel yargılara, bol referanslara (hiç gereği yokken kimi ikincil hatta beşincil bile olmayacak referanslara), belirsiz bir aralıkta çözümlemeler yapmayı sürdürmekle çok fazla ilgili olduğu kanatindeyiz. Ayrıca bu konudaki sıkıntının oluşmasında başka bir not daha düşmek mümkün: Gülenç ve Kulak çalışmalarını 2005'ten beri yapmakta oldukları tartışmalardan, yazılardan derleyerek oluşturmuşlar. Bu yüzden ortaya çıkan çalışmanın belki makale düzeyinde değil

ama bütünsel bakış açısından eklektik kaldıkları ifade edilebilir.

3.

Yeri gelmişken şunu ifade etmek de gereklidir: Başlangıçta akademiklerin ve eleştirmenlerin ilgi kaymasına dair ifade ettiklerimiz sanki bir olumsuzlama içeriyor gibidir. Oysa böyle düşünenlere tek söyleyeceğimiz, bu işaret ettiklerimiz sadece genel bir vakanın dışarıdan algılanan görüntüsüdür, o kadar. Yoksa genelin haleti ruhiyesini aşan bir tespit yapmadık. Nihayetinde ne bütün çalışmalar birbiriyle o ya da bu şekilde eşitlenebilir, bu tümüyle toptancılık olur; ne de söz konusu edilebilecek türden çalışmaların içeriklerine dair genel bir olumsuzlama yapılabilir, bu da tümüyle acımasızlık olur. Aksine, ilgilerdeki bu kayma, bizim açımızdan hem oldukça hayırlıdır hem de oldukça nitelikli çalışmalarla bizi karşılaştırabilir.

Gülenç ve Kulak'ın çalışması elbette her çalışmada bulunabilecek kusurlardan birkaçına sahip, fakat iki açıdan ise oldukça önemlidir. Yeni dönemde Marksist akademik felsefeciler artık karınlarından konuşmayı, yapmıyor olduklarını yapıyormuş gibi yaşamayı bırakmak zorunda kalacaklar; çünkü genç kuşak kendi kuşaklarının verimliliği içinde kendi yolunu aramaktadır ve gayesi, katkı ve özgünlüktür. Bir başka açıdan da artık yeni kuşaklar kendi çağdaşları ile tartışma cesaretini göstererek, kolektif düşünmenin önünü iyice zorlamaktadırlar.

Minör Temaslar

Başkalarının Sağlığı

Kistikfibrozis hayatı tehdit eden genetik hastalıklardan en yaygın olanı. Türkiye'de ise akraba evlilikleri nedeniyle görülme sıklığı dünya ortalamasının çok üstünde. Doğumla başlayan ve ömür boyu devam eden bu süreci yaşayanlar üniversite hastanelerine aşinadır ve hastaneler de onlara. Hacettepe Çocuk Acil Polikliniği'ne altı yaşında *kistikfibrozis* hastası bir kız çocuğu akciğer enfeksiyonuyla gelmiş. Bakımı iyi değil. Ölen kardeşler var evveliyatında, aileyi bilgilendirme zahmetine kimse girmemiş ya da tanı bile koyulamamış. Kardeş ölümlerinden sonra bu çocuk da hasta olunca belli ki bir üniversite hastanesine gelmişler ama durumu öğrenince böyle bir şeyi kabullenmek istememişler. Acil rutini, hasta yakınından öyküyü almaya başlıyorum. Ezber sorular, hasta yakını da tecrübeli artık git gel, ezber cevaplar... "Akraba evliliği var mı?" sorusunu sorduğumda ise normalden farklı bir tonda "Var, karımla amca çocuklarıyız ama bizim komşu da akraba evliliği yapmış onların çocukları sapasağlam!" cevabını alıyorum. "Bak komşunun çocuğuna neler neler yapmış..." ile başlayıp "yaşıtlarının hepsi evlendi iş güç sahibi oldu sen daha gez"lerle, "bir arkadaş için prezervatif alacaktım da"larla devam eden başkalarının hayatlarını yaşama sevdası, 'komşunun çocuğu komşuya gürbüz görünürmüş'e dönmüş de, başkalarının sağlığında huzur aramaya başlamışız. Sırada ne var?

[Kazım Cihan Can]

Gecenin O Saati

Bundan 10 dakika evvel, gece saat 2 civarları. Kadıköy otobüsünden indim, eve doğru yürüyordum, yaklaşık 20 dakikalık bir yol vardı önümde. Kalabalık bir eylemle başlayan günüm,

sonrasında dost sohbetleriyle devam etmiş ardından da güzel bir müzik çalışması toplantısıyla son bulmuştu. Sokakta -muhtemeldir onlar da dost meclislerinden dönmüş- tek tük insan bir de açıkta kalmış balık peşinde çöpleri karıştıran kediler vardı. Her yer aydınlıktı, ara sokaklar bile! Yine de kendimi tekinsiz hissediyor, eve koşar adımlarla yürüyordum. Ne de olsa gecenin o saati!

Hele bir de gecenin o saatinde, gecenin sessizliğini bozmak için müzik dinleyenlerdenseniz şayet, gece sizin için daha da tehlikeli bir hal alır. Siz dinlediğiniz birkaç şarkının esrikliğini yaşıyorken, "gerçek"le bir anda yüzleşiverirsiniz. Bilirsiniz bir şarkıdan diğerine geçerken kısa süreli bir sessizlik olur. Tam o sessizlik sırasında, arkamdan bir ses geldi, "rahatsız ediyorsam gideyim." Birden içinde bulunduğum, gerçek olanın o olmasını istediğim hayal dünyasından uyandım. Aslında ne gerçek ne hayal tam emin de değildim. Ürktüm, hemen kulaklıklarımı çıkardım. Elime cep telefonunu alıp kimsenin açmayacağını bile bile arkadaşlarımı aradım, açmayınca birileriyle konuşurmuş gibi numara yaptım, böylelikle "onu/sesi" kaçırabileceğimi düşündüm. Mahallenin daha da merkezine gittikçe sokaklar daha da sessizleşti, bu bir kaçış olamazdı. Birden "bayan bakar mısınız, size bir şey söyleyeceğim" dedi. Baktım, artık ses vücut bulmuştu. "Sabahtan beri sizi takip ediyorum, ..." dedi. Ben de "ona sabahtan beri beni takip edemezsiniz ki," dedim. Bütün günüm gözümün önünden geçti bir çırpıda, o kadar farklı yerlerde bulunmuştum ki bunu yapması imkânsız diye düşündüm. Bu mantıksızlık içinde bir mantık aramam da neyin nesiydi! Adama "önümden yürü" diye bağırdım, yanımdan yürüdü geçti, başka bir sokağa saptı. Ben yol boyunca arkamı gözetledim, en merkezi caddeye çıktım, kimse olmasa bile o çokça eleştirdiğim mobese kameraları vardır diye düşündüm. Bazen arkadaş meclislerinde en ufku açık erkek arkadaşlarımızın bile neden bazı sokakları tercih ettiğimizi, bilincimizin ya da bilinçaltımızın nasıl çalıştığını anlayamayabildikleri aklıma geldi.

Şiddetin binlerce türü var ve bu anlatılan çok klasik bir hikâye! Ancak kadınlar bu sokaklarda gönül rahatlığıyla yürüyebilinceye kadar ne bu hikâyeler susar ne de eşitlik ve özgürlük ideallerimiz gerçekleşir.

Nasıl oluyor da bazıları başkalarının korkularıyla, kanlarıyla, nefretleriyle büyüyebiliyorlar.

[Nurçin İleri]

Imagine There's No ODTÜ...

2012 yılı John Lennon'ı yad etmek açısından tuhaf bir berekete sahipti. Her şey TRT spikerinin "dinin olmadığını" Lennonc ı deyişle "imagine" edememesi ile başladı. "And no religion too..." sözlerinin güme gitmesi üzerine çokça gürültü de koptu. Ancak 2012 yılının bitmesine günler kala esas bomba, Yeni Akit yazarı Ali Karahasanoğlu tarafından patlatıldı. Baştan söylemeli, Karahasanoğlu yazdığı "Sivas olaylarının ODTÜ'ce yorumlanması" başlıklı köşe yazısıyla, insanoğlunun tahayyül bile edemeyeceği şeyleri yazmasıyla şimdiden büyük sanatçılar arasındaki yerini aldı. Karahasanoğlu, Sivas'ta sivil toplumcuyken, ODTÜ'de devletçiliğe sıçrıyordu. Sivas'ta halkın haklı isyanını savunurken, ODTÜ'de devletin istikrarı için yüreğini ortaya koyuyordu.

"Sivas'ın bir sivil toplum tepkisi olduğunu hayal et" diyordu Karahasanoğlu, "denersen kolay olduğunu göreceksin". "Evet, 37 ölü var Sivas'ta, ODTÜ'de ise yok" diyordu, "hayal et orada polisin olmadığını, oradan da ölü çıkardı" diyordu. "Sivas'ın genlerinde var isyan desem..." diyordu Karahasanoğlu "ve yoktu göstericilerde ateşli silah!". "Aziz Nesin'in Sivas halkına saldırdığını hayal et" diyordu. Nihayet "Nasıl, beğendiniz mi Sivas olaylarına ODTÜ'ce bakış açısıyla yaklaşmamızı?" diye soruyordu sanatçımız, "diyecekler ki oha.. Sivas ile ODTÜ'nün arasında ne gibi ilgi var?".

Karahasanoğlu'nun sözlerini Lennon'dan ilhamla ben bağlayayım:

"Bana hayalperest diyebilirsin

Ancak tek başıma değilim

Umarım sen de bir gün katılırsın bize

Beraber katlederiz gerçekliği..."

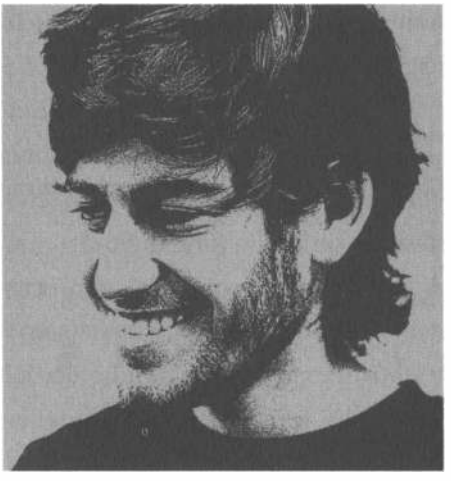
[Soner Torlak]

I M A G I N E

Aaron H. Swartz

Bir yasayı ihlâl ettiğinizde önünüzde iki yol uzanır. Ya ödenecek bedelin

ağırlığını dikkate alırsınız; hem daha fazla etki, hem de süreklilik kazanmak adına eylemin gizliliğini esas alırsınız. Hacker'ların izlediği yol buna örnektir. Ya da bedelin ne olduğuna bakmaksızın kartlarınızı açık oynar, eylemin etkisinden çok söyleminizin gücüne ve haklılığın verdiği meşruiyete dayanırsınız. Legal/illegal arasındaki eylemsel farklılık, iki stratejinin aynı hedefe yönelmesine engel değildir; yalnızca farklı araçları kullanırsınız. Aaron Swartz, büyük ölçüde ikinci yolu seçenlerdendi.



Swartz bir programcı, yazar, akademisyen ve politik bir eylemciydi. İnternet alanındaki RSS ve Reddit gibi birçok yeniliğe katkı yaptı. Açık Kütüphane (*Open Library*) sitesinin kurulmasına yardımcı oldu. Hocası ve dostu Lawrence Lessig'in dediğine göre hayatı boyunca "para yapmak" için hiçbir şey yapmamış olan Swartz, bilgiye serbestçe erişim için mücadele yürüttü. Hükümetin sansür olanaklarını genişleten Çevrimiçi Korsanlık Yasası'nı Durdur kampanyasının örgütleyicilerindendi. Swartz, eylemlerini doğrudan bir "ihlâl"e dönüştürdüğünde FBI'ın da dikkatini çekti. Önce telif hakkı koruması olmadığı halde, erişimi için ücret ödenen Kongre Kütüphanesi'nin veri tabanını paylaştı. ABD Federal mahkemelerinin ücretli PACER sistemine, RECAP adını verdiği programla ücretsiz erişim sağladı. (PACER'ın tersinden okunuşu olan RECAP, yeniden ele geçirmek anlamını da içeriyordu). Sonrasında MIT'den kendi hesabına girerek akademik yayınları arşivleyen JSTOR sisteminden 4 milyonu aşkın makaleyi indirdi ve tutuklandı. JSTOR Swartz ile ilgili dava açmayacağını duyurdu ama MIT uzlaşmaya yanaşmadı. "Bilgi korsanlığı" gibi suçlamalarla karşı karşıya olan Swartz'ın 1 milyon dolarlık para ve 35 yıllık hapis cezası alması olasıydı. İhlâl eylemini açık ve meşru biçimde sürdürmeye çalışan Swartz, iki stratejiyi birleştirmenin getirdiği yükün altında kaldı ve dava sonuçlanmadan 11 Ocak'ta kendini astı.

Ölümünden önce JSTOR, 4,5 milyondan fazla makaleyi kamuya açık hale getireceğini duyurmuştu. Davayı yürüten avukat Carmen Ortiz'in görevden alınması için büyük bir kampanya başlatıldı. İlgili yasanın değişmesi için bir kanun teklifi verildi. "Anonymous" grubunun hacker'ları, MIT'nin sitesine saldırdılar ve Aaron'ın ölümünün açık kaynak hareketi için bir toparlanma anına dönüştürülmesi çağrısında bulundular. Davasını destekleyen çok sayıda kişinin kulaklarında, Swartz'ın Gerilla Açık Erişim Manifestosu'ndaki sözleri yankılanmaya devam ediyor:

"Adaletsiz yasalara uymakla adalet tecelli etmez. Ortaya çıkıp görkemli sivil itaatsizlik geleneği içinde kamusal kültürün kişiye özel hırsızlığına karşı muhalefetimizi ilan etme zamanıdır... Dünya genelinde yeterli çoğunluğa ulaştığımızda, yalnızca bilginin özelleşmesine karşı çıkan güçlü bir mesaj göndermiş olmayacağız, bunu geçmişe ait birşey haline getireceğiz. Bize katılır mısınız?"

[Kemal Özdil]

Açlık Grevi: Vicdani ve Siyasi bir Gösterge

Toplumsal ve bireysel mücadele/direniş tarzlarında kimi zaman rakamlar hayatiyet taşır. Hem somut hem de soyut anlamıyla... Özellikle bedenlerin siyasal mekân olarak kurgulandığı ve doğrudan eyleme geçirildiği açlık grevi tipindeki eylem biçimleri bazında düşünüldüğünde rakamlar, günlerin tek tek sayılmasından vücuttaki azalan protein, yağ, şeker miktarlarının seviyesinin yaşamsal değerleri etkilemesine değin vicdani göstergeler haline bürünür. Tıpkı geçtiğimiz aylarda üç temel talep etrafında bedenlerini siyasi mücadele alanına dâhil eden yüzlerce kişinin durumunda olduğu gibi: Kimisi siyasi, kimisi doğuştan gelen hak kategorisinde değerlendirilen çeşitli taleplerin kamu kudreti tarafından siyaset gündemine alınmamasını protesto etmek amacıyla. Elbette bu, ajandaya not düşürmek amacıyla bedenlerini direniş mekânlarına dönüştüren yüzlerce kişinin girdiği açlık grevi süreci.

Açlık grevi, liberal burjuva kalemşorların tartıştığı üzere ne eylem sürecine giren bireyin bilinç düzeyinin manipüle edildiği/"kandırıldığı", ne de marjinal grupların yürüttüğü kaba bir şantaj biçimidir. **Açlık grevi, *adlandırılmayan* pek çok siyasal talebin siyasetin "olağan" işleyişine olağan-**

dışı biçimde sokulma tarzlarından birisidir. Gündelik siyaset algısının tersyüz edilmesi; liberal tonda sıkça yankılanan, siyasetin naifliğinin parçalanmasıdır. Burada açlık grevine giren bireylerin, putperest ritüellerin baş döndürücülüğü içinde sürece dâhil olması söz konusu değildir; bireyler legal ve/veya illegal siyasete eklemlenme aşamalarında adım atamayacak/konuşmalarını kitlelere duyuramayacak konuma geldiklerinde, kendi bedenleri üzerinde tasarruflarını kullanarak doğrudan (ve *pasif*) direniş/eylem moduna geçerler. Bedenlerin biyolojik ve siyasi açıdan girdiği imtihan aynı zamanda eylemcinin bedenini acıyla disipline ederken, talebe ortak olan ya da olmayan diğer bireylerin hassasiyetlerini ve tepkilerini ölçmeye yarar. Kamuoyu reaksiyonu olarak tanımlanan bu aşama, salt talepler etrafında mutabık olma özelliğine indirgenmeden, toplumun farklı kesimlerinde empatik türden bağ yakalama amacı taşır. Bu noktadan sonra talepler, propaganda ve ajitasyon düzeyine göre kitlelerde karşılık bulmaya başlar. Taleplerin gerçekleştirilmesi, açlık grevindeki eylemciler için -talepler kitleler tarafından benimsenmese dahi- bu taleplere olan bağlılığının/sadakatinin diğerlerine gösterilmesi kadar önemlidir. Açlık grevinde *senkronik* bir ilişki bulunmaktadır.

Charles Tilly de *From Interactions to Outcomes in Social Movements* adlı makalesinde açlık grevlerinin toplumsal etkilerini incelerken, açlık grevlerinin zamansal ve mekânsal olarak yarattığı etkilere dikkat çekmişti: Toplumsal muhalefet yaratma sürecinde dayanışma gruplarının desteğini alabilme; başka bir bağlamda benzer nedenlerden ötürü gerçekleştirilecek eylemlere/direnişlere örnek olabilme; kamuoyunun, durumun bu kerteye gelmesi noktasında çeşitli hassasiyet damarları yakalayarak ve yaratarak sempatisini toplama. Medya desteğinin çekilebildiği ölçüde söz konusu direnişin, uzamsal olarak yayılması ve direnişin etkilerinin ulusallaşması, kurulan bağlantılar üzerinden uluslararasılaştırılması. Görüleceği üzere önceki, şimdiki ve sonraki tüm açlık grevleri eylem/direniş tarzları, bireylerin ve toplumun tüm duyu organlarına, farklı kanallarla, seviyeleri ve tonları farklı frekanslar göndermektedirler. Kayıtsız kalmak yahut kalmamak başka bir muhasebenin konusudur.

[Kansu Yıldırım]

Kendi-lik?

Bir süredir yoğun bir Foucault okuması içerisindeyim. Dikkatimi çeken bir husus var, arz edeyim: Hem Hülya Tufan Tanrıöver'in oldukça başarılı bulduğum *Cinselliğin Tarihi* hem de Kerem Eksen'in *Doğruyu Söylemek* çevirisinde "kendilik kaygısı" diye bir kavram çevirisi/önerisi var. Foucault'nun son dönem çalışmalarında geleneksel "*kendi*ni bil"in (gnothi s'*auto*n) epistemolojik örsüne karşı öne çıkardığı "*kendi*ne özen gösterme"nin (epimeleia s'*auto*n/souci de *soi*/care of the *self*) karşılığı olarak "kendilik kaygısı" deniyor/öneriliyor bu çevirilerde. Bildiğim kadarıyla ne *auto* ne *soi* ne de *self* "buradaki anlamıyla" "kendi*lik*" bağlamına sahip. Bu yapım ekinin ifadedeki kaygı bağlamını tamamlamak için konduğu gibi bir şüphem var; ne var ki böyle bir ek sanki Foucault'da "tözsel bir kendilik" varmış gibi bir görüntü ortaya çıkarıyor. Foucault'nun kaygıdan ziyade "kendi"yle ilgilenmeye, meşgul olmaya, üstüne titremeye, özen göstermeye gönderme yaptığını düşünüyorum. O nedenle ortadaki mesele bir "kendi*lik*" değil de, "kendi" meselesi galiba.

[Utku Özmakas]

Geçmiş Olsun

Öfkeli birinin sözlerinde dile getirdiği gibi: "Bir kulağımdan girer, öbür kulağımdan çıkar" demek, her şeyi tutarsızlaştırmaktır. Tutarsızlık birine "geçmiş olsun" demek ile "iyi olmuş" demek arasında farkın doğmamasından, eşitlenmenin niceliksel bir ifade kazanmasından doğar. Adeta sinirleri alınmış birinin öfkesi ne kadar öfke içeriyorsa, tutarsızca durmakta olanın duruşu da o kadar kalıcılık içerir. Kalıcılığın ilacı harekettir. Tutarsızlığı ve niceliksel eşitlenmeyi aşacak olan da harekettir. Yani hareket her donmuş anı değiştirmeye meyilli tek gerçektir. Herhangi bir tutarsızlık anını duygu ve düşünceye dönüştürmek hareketin işidir. Tutarsızlık egemenlik alanını ikame etmeye başladığında zaten en önce hareketi baltalar ve çürütür.

O halde bir kulaktan girip öbür kulaktan çıkan tüm sözler tutarsızlığa eşittir. Çünkü bu sözlerin tamamı dile geleni içermeyen ifadelerdir. Eğer tersi olsa idi kulak bir işe yarardı, kulak bir şey yapardı. Soru şudur: Kulak neden işlevsiz kalır? Düşünelim bir kere Hamlet'e ne kadar çok akıl veren çıkar, Hamlet'i ne kadar çok tutarsızlık içinde gören vardır. Onu hep dü-

elloya davet eder gibi konuşmaya ve kendi olmaya davet ederler. Neticede bu girişimler Hamlet'in bir kulağından girer öbür kulağından anında çıkar ve onu sorusuyla baş başa kalmaktan alıkoymaz. Hamlet hareket ettikçe duyguları ve düşünceleri netleşmeye başlar. Ona eşlik eden öfke, tereddüt, hınç, adalet başlı başına anlam kazanır.

Aslında vasat olanın norm olduğu bir dünyada, huzur da huzursuzluk da geçicidir. Belki de kulak bu yüzden işitmiyor olabilir. O zaman işitmeyen kulak sinirleri uyarmıyor, uyarılmayan sinir ne hareket ne de duygu ve düşünce üretiyor. Bir başka deyişle kulak her şeye karşı duyarsızlaşıyor. Bu yüzden denebilir ki, böylece kulak aslında sadece bir şey yapmış oluyor: Geçici olanı bırakıyor. Ancak günümüz bilim insanları bunu doğru kabul etmiyor. Kulak geçici olanı da duyuyor ama onu tutarsızlıktan çıkaramadığı için kişi anlam yollarında duyduğunu kaybediyor. Yani geçici olanın geçiciliğini vurgulayarak kendini korumaya çekmiş oluyor. Onun kerameti bu kadar. Ayrıca ister kulak ister başka bir şey ne kadar girift yapılı olursa olsun amacını kendiliğinden geliştiremez demek de var. Kulağın çekiçleri, örsleri, üzengileri, labirent olmayı hak etmeyen eğri büğrü kanalları, suları, tüyleri hepsi birden geçiciliğin yokluk bazında varoluşunu kalıcılaştıramazlar demek de var. Hatta kalıcılık, aracın olduğu kadar talebin, isteğin, umudun, beklentinin, vaadin, düşüncenin, pratiğin, her şeyin marifetine bağlıdır deyip kalmak, girip çıkmamak ufkun içinde olabilir ve bu ufuk, geçiciliği de kalıcılığı da vasat olanın norm olduğu bir dünyanın kendisine bırakır demek de var. Böylece henüz uzaklığın yakınlıkla yer değiştirdiği her yerde ilk temenni yakınlığın korunması adına "geçmiş olsun"dur. Geçmiş olsun, huzur ve rahatlama temennisidir ama asla bu temenni ve diğer temenniler vasat olanın norm olduğu yerde insanı doyurmaz. Geçmiş olsun yokluğun ve kaybolmanın, hareketsizliğin ve duyarsızlığın olduğu yerde bu yüzden sadece bir laftır, temenni değil.

Kierkegaard'ın deyimiyle hem hastalıktan uzaklaşamamış olana hem de sağlığını ileride bırakmış olana geçmiş olsun.

[Bora Erdağı]

kampfplatz

Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi

Makale Formatı

kampfplatz günümüzün temel meselelerine dair makale, yorum ve kitap eleştirileri yayımlar. Yazarlar *kampfplatz*'ın akademik olmaktan çok bir düşünce dergisi olmayı amaçladığını akılda tutmalıdır, bu yüzden yazılarını akademik yayın veya konferans bildirisi formatından çok Benjamin, Bloch, Marx ve Butler'ın üslubunu örnek alarak oluşturabilirler.

Makale Uzunluğu

Yazıların uzunluğunda temel belirleyen entelektüel gereklilik olmalı, ancak *kampfplatz*'da yayınlanan yazılar genelde ortalama 4.000 ila 12.000 kelime arasında olacaktır. Yazıların türlerine göre özel sınırları şöyle belirlenmiştir: Kuram yazıları söz konusu olduğunda 10.000 ila 12.000 kelime arasında, polemik, kültür endüstrisi, sanat eleştirisi ya da medya yazıları söz konusu olduğunda 5.000 ila 8.000 kelime arasında, kitap eleştirisi söz konusu olduğunda 3 kitaba kadar en fazla 4.000 kelimeye kadar, 3 kitap dahil daha fazlası için en fazla 5000 kelimeye kadar, Minör Temaslar içinse 1.000 kelimeye kadar yazı uzunluğu belirlenmiştir.

Makale Formatı

• Yazılar **Times New Roman** yazı biçimiyle **12** punto ve **1,5** satır aralığı kullanılarak yazılacaktır.

• Yazı başlıkları tamamı büyük harflerle ortalanmış, **12** punto ve **kalın** olarak yazılacak; -eğer yazar kullanacaksa- ara başlıklar sayfanın solundan başlayarak

kalın olarak ve -bağlaçlar hariç- sözcüklerin **ilk** harfi büyük yazılacaktır.

• Yazı başlığının altına büyük harflerle sağa yaslanmış olarak yazar(lar)ın adı-soyadı yazılacaktır.

• Yazar(lar)ın adı soyadından sonra dipnot eklenerek yazar(lar) hakkında bir satırlık bilgi notu verilir. Bu dipnot için numara sistemi kullanılmayacaktır.

• Yazıdaki alıntılar 4 veya daha fazla satır sayısına sahip ise blok halinde 11 punto olarak düzenlenmelidir.

Dipnot ve Alıntı Formatı

Dipnotlar sayfa altında yer almalı ve sadece metin içindeki tartışmaya dair kaynaklara değinmek veya ilgili önemli noktaları açıklamak için kullanılmalı. Gereksiz bibliyografik malumattan kaçınılmalı. Yazarlar henüz okumadıkları metinlere referans vermekten mutlaka kaçınmalı. Kendi eserlerine referans vermekten mümkün olduğunca uzak durmalı.

İlk kez alıntı yapılıyorsa

(Kitaptan ise) Simon Critchley, *Sonsuz Talep*, çev. T. Birkan, İstanbul: Metis, 2010, s. 19.

(Kitap bölümünden ise) Drucilla Cornell, "Etik Feminizm Nedir?", *Çatışan Feminizmler* içinde, ed. L. Nicholson, çev. F. Sezer, İstanbul: Metis, 2008, s. 88.

(Dergiden ise) Onur Kartal, "Açılımın İmkânını Başkasının Önceliğinde Aramak", *Baykuş*, sayı: 7, 2011, s. 265.

İkinci kez alıntı yapılıyorsa

Araya başka bir metin girmediğinde, A.g.e., s. 19; eğer araya başka bir metin girmişse, Critchley, *Sonsuz Talep*, s. 94.

Yazışma Adresi

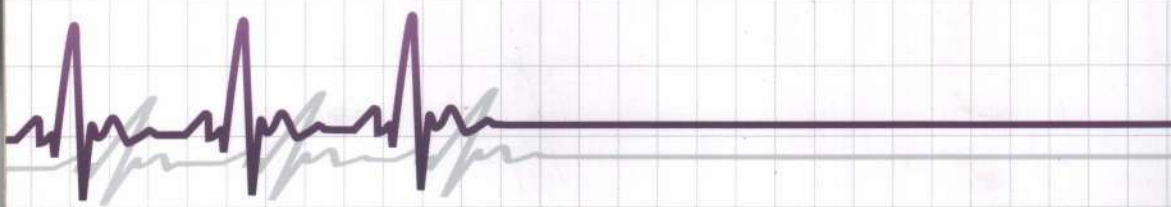
Yazılarınızı **kampfplatzdergisi@gmail.com** adresine gönderebilirsiniz.

kampfplatz

"En fazla ölürsün!"

165

Son bir yılda erkeklerin öldürdüğü kadınların sayısı



Van'da sınıf öğretmeni olarak görev yapan yirmi yedi yaşındaki Gülşah Aktürk, raporlu olarak ailesinin yanına geldiği Konya'da eski erkek arkadaşı Hakan Başar tarafından 29.11.2012 tarihinde öldürüldü. Aktürk, daha önce katiline Van Dördüncü Asliye Ceza Mahkemesi'nde tehditten dava açmış ve davaya katılma talebiyle verdiği dilekçede Vali'nin kendisini vali yardımcısı Zafer Coşkun'a yönlendirdiğini yazmıştı. Coşkun ise Aktürk'e "en kötü ihtimalle" öleceğini, ölümden "kaçış olmadığını", "hiç olmadı" istifa edebileceğini, yanında "biber gazı ile gezmesi gerektiğini" söyledi. Aktürk dilekçesinde başına geleceklerden Van Valisi, Milli Eğitimden Sorumlu Vali Yardımcısı ve Milli Eğitim Müdürlüğü'nün sorumlu olacağını dile getirip "ölümüm halinde bu kurum ve şahıslara ailem tarafından maddi manevi tazminat davası açılmasını da belirtmek istiyorum" dedi. Aktürk'e "en fazla ölürsün!" diyen Zafer Coşkun halen koltuğunda oturuyor.

ISBN 978-605-4657-35-3